ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME IV

CAHIER II

AUGUSTE VALENSIN
CHARGÉ DE COURS A LA FACULTÉ CATHOLIQUE DES LETTRES DE LYON

L'ESSENCE DE LA THÉORIE DE LA SCIENCE

par FICHTE

TRADUCTION AVEC COMMENTAIRES
SUIVIE DE
Notes diverses



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXVI



PRÉFACE

Grâce aux magistrales études de M. Xavier Léon[1], nous avons en France, pour nous introduire à l'œuvre et au génie de Fichte un guide auquel nul autre n'est comparable, non pas même, en Allemagne, le clair et pénétrant Kuno Fischer[2]. Mais les écrits du philosophe lui-même n'ont été traduits dans notre langue qu'en partie, quelques-uns assez mal[3] ; et ils ont quelque chose de si rébarbatif dans la forme, la doctrine qu'ils présentent paraît au premier abord si étrange, que bien peu de gens ont eu le courage d' « y aller voir ». En fait, les manuels de philosophie scolaire, obligés de faire une place à Fichte, se transmettent héréditairement des résumés équivoques, souvent inintelligibles, et où même les formules exactes sont déformantes. Faut-il un exemple ? Voici comment dans son *Histoire de la philosophie européenne* — par ailleurs estimable entre beaucoup — M. Alfred Weber expose la conception de Fichte. Il vient de dire que, selon Fichte, la philosophie n'a pas à découvrir des vérités toutes faites, à constater des faits préexistants ; que « philosopher, savoir, connaître, c'est *produire* ces faits, c'est *créer* ces vérités ». Il poursuit[4] :

« La pensée spéculative commence non par un *fait*, une donnée reçue, acceptée, subie par le moi, mais par un *acte* spontané de son énergie créatrice (nicht Thatsache, sondern Thathandlung), et la série de ses thèses est une suite régulière d'actes intellectuels s'engendrant les

1. *La Philosophie de Fichte*, 1 vol., Alcan. — *Fichte et son temps*, 2 vol. Colin (le troisième volume est attendu).

— Au moment où nous livrons ce travail à l'impression, le IVe Cahier de l'œuvre considérable entreprise par le P. J. Maréchal sous le titre trop modeste *Le point de départ de la Métaphysique* n'a pas encore paru. Le sommaire qui en est donné dans les cahiers déjà publiés fait prévoir une étude sur Fichte. On peut être assuré d'avance, tant l'auteur a fait ses preuves, qu'elle sera de toute première main, et de toute première valeur.

2. *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. VI.

3. *Doctrine de la Science,* Trad. Grimblot — Paris 1843.
Destination de l'homme. Tr. Barch de Lenhoën. — Paris 1832.
Méthode pour arriver à la vie bienheureuse. Tr. Fr. Brouiller — Paris 1845.
Considérations sur la Révolution française. Tr. Barni.
De la destination du Savant. Tr. Nicolas — Paris 1838.
Discours à la nation allemande. Tr. Molitor — Paris 1923.

4. VIIIe édition, 1914, p. 442.

uns les autres suivant la loi d'opposition et de conciliation entrevue par Kant dans sa division ternaire des catégories (affirmation négation, limitation). L'acte primitif de l'entendement et tout acte intellectuel en général, est triple : 1° affirmation du moi par le moi (c'est l'acte par lequel le moi prend possession de lui-même, ou mieux, l'acte par lequel *il se crée lui-même ;* car la prise de possession supposerait un moi préexistant au moi, une *donnée*) ; 2° affirmation du non-moi ou négation du moi ; 3° affirmation de la limite du moi et du non-moi. — Éléments constitutifs d'une même réalité concrète, ces trois actes primitifs (*thèse* du moi, *antithèse* du non-moi et *synthèse* du moi et du non-moi) n'en font qu'un seul. Par cela même que le moi s'affirme comme sujet, il se distingue d'un objet qui n'est pas lui ; en se produisant, du même coup il produit son *vis-à-vis*, sa limite, le monde objectif. Ce dernier n'est pas, comme le veulent, le « sens commun » et l'empirisme, un obstacle que le moi *rencontre* : c'est une limite qu'il *se donne*. Le monde sensible a l'air d'être quelque chose d'existant en dehors du sujet qui le perçoit et le pense. C'est une illusion dont Kant n'a pu se débarrasser complètement. La limite du moi, le monde objectif existe, mais de par l'activité du sujet. *Supprimez le* MOI *et vous supprimez le monde* ».

Je défie qu'on trouve aisément un sens raisonnable à ces formules ; — et, aussi bien, les critiques de seconde zone ne se font pas faute, en se référant à ce genre d'exposé, de déclarer la doctrine de Fichte contraire à toute raison. Il n'eût plus manqué, qu'on l'admirât ! Après qu'on a vidé de toute signification plausible les thèses d'un écrivain, il ne reste plus qu'à le « mépriser », du moins comme penseur, — sous peine, ayant été mauvais exégète, d'être en outre piteux philosophe. Mais c'est à quoi nul de ceux qui aiment l'intelligence et l'honneur de l'intelligence ne se résoudra volontiers, s'il s'agit d'un penseur que l'Histoire a pris au sérieux. Tous les philosophes sont intéressés à ce que l'un d'eux n'ait pas dit une absurdité ; car de se tromper, c'est de quoi la raison humaine est capable, elle est même seule à le pouvoir et témoigne encore d'être au moment qu'elle erre ; mais de penser sincèrement que *l'être est identique au néant*, que Monsieur X a, pour son usage, créé le monde, ou qu'une idée abstraite, par son développement logique, a donné naissance à l'univers [1], c'est ce que la raison ne doit pas pouvoir. Comment un philosophe l'aurait-il pu ?

1. C'est ainsi que des manuels latins, faciles à identifier, présentent le système de Hegel. Aussi faut-il noter le progrès remarquable que présentent, de ce point de vue comme à bien d'autres égards, sur les ouvrages similaires, les récentes *Institutiones Metaphysicæ generalis* du P. PEDRO DESCOQS. Voici les dernières lignes d'un des passages consacrés à Hegel : « [Les scolastiques qui

C'est honorer la raison en nous, de la croire chez les autres inapte à de certains délires ; mais voilà de quoi ordinairement l'on ne s'avise guère. Des contemporains de Fichte attribuèrent au philosophe les prétentions les plus extravagantes, comme de tirer l'univers entier du fond de son moi ; et Nicolaï par exemple crut nécessaire de revendiquer pour lui-même d'être « plus et autre chose qu'une modification de la Représentation de Fichte[1] ». Le philosophe souffrit beaucoup de ces méprises... Y-a-t-il moyen de les écarter ? Fichte en tout cas s'y employa avec une ardeur que rien ne lassait. Il abandonna un jour le style tendu, hérissé, technique ; — il sortit hors de la construction dont il faisait en vain les honneurs à des aveugles ; et, s'adressant au grand public, il entreprit d'expliquer une bonne fois, le plus clairement possible, sans rien supposer, et de manière *à forcer de comprendre*, non plus son Système, mais *l'idée* de son Système. L'écrit qu'il produisit atteint parfaitement son but, selon nous. Quiconque l'a lu, l'a compris, car il n'y a pas moyen de faire autrement ; et quiconque l'a compris ne peut plus se permettre certaines réfutations, certaines indignations, certains résumés. Cet écrit n'existait pas encore en français ; c'est lui que nous traduisons. Il s'intitule :

Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen.

En en appelant au grand public, par-dessus la tête des Docteurs, Fichte visait surtout à se donner une raison d'insister sur le *b. a. ba*, et d'expliquer cela même qui eût dû, à ses yeux, se passer d'explication.

De grand public capable de s'intéresser à un pareil sujet, il n'y en a pas en France. Nous dédions donc notre traduction aux professeurs de Philosophie de l'Enseignement secondaire et aux auteurs de manuel. Ni des uns ni des autres, on n'exige qu'ils connaissent de première main et par le dedans les Systèmes philosophiques ; mais ils doivent en connaître l'Idée : c'est à quoi pourvoit éminemment,

voudraient interpréter Hégel selon une exégèse qui] est aujourd'hui universellement reçue des historiens de la Philosophie [tout en ne prenant point à leur compte] les faux supposés de toute la Théorie... se garderont seulement d'adresser à Hégel un reproche que beaucoup estiment non-fondé, qui serait simplement de nier en fait le principe de non-contradiction, — ce qui paraît plus le propre d'un aliéné que d'un homme en possession de ses esprits ». (*l. c.*, p. 451 ; Beauchesne, 1925). Ces lignes, si modérées, sont d'un homme exactement informé ; et, aussi bien l'ouvrage tout entier témoigne d'une érudition véritablement extraordinaire.

1. Cf. X. Léon, *Fichte et son temps*, t. II, p. 327.

pour le système de Fichte, l'écrit en question. Il ne renseigne pas sur le contenu de la *Théorie,* il ne nous fait point pénétrer à l'intérieur du Système, mais il met entre nos mains la clé et la lampe... Il fait même un peu plus : par lui, nous apprenons à quoi nous attendre et par quelle sorte de marche, une fois introduits, nous aurons à progresser.

*
* *

La Traduction que nous offrons au lecteur n'a aucun mérite d'art[1]. Elle s'attache seulement, alors qu'il eût été facile de rester obscur en étant fidèle, à rester fidèle en étant claire. — Pour le reste, on n'a pas essayé d'alléger le style, et l'on a respecté même l'économie des alinéas, quand on eût été porté, pour aérer la page et la pensée, à couper davantage ou autrement.

Les notes au bas des pages ou celles, plus longues, qui suivent, n'ont pour but que de faciliter l'intelligence du texte ou de compléter le texte lui-même.

Le *Sonnenklarer Bericht* est long, filandreux, lourd. Fichte vise avant tout à se faire comprendre. La forme dialoguée ne sert qu'à lui permettre d'écarter plus facilement les méprises... Ces méprises, qu'il dénonce à satiété, sont celles-là mêmes que l'on commet encore aujourd'hui. On ne saurait donc accuser son insistance d'être excessive.

*
* *

A la suite de la Traduction du *Sonnenklarer Bericht* et des notes afférentes au texte, nous profitons de la place laissée libre par les dimensions ordinaires d'un *Cahier* et de l'absence d'unité rigoureuse que comporte ce genre de publication, pour produire au jour quelques Notes ou Fragments sans rapport direct avec Fichte, mais qui, exprimant notre pensée personnelle, touchent à des problèmes de Critique ou de Métaphysique dont la *Théorie de la Science* offre une solution différente.

---

1. Cette traduction, si insignifiante qu'en doive paraître la dépense, n'aurait pu être menée à bien sans le concours d'un de mes jeunes confrères, le P. Pierre Lorson, à la fois germanisant et philosophe, que je tiens à remercier. — Je remercie aussi M. R. qui m'a servi de secrétaire bénévole avec autant d'intelligence que de dévouement.

Le texte donné pour base à cette traduction est celui des œuvres complètes, publiées par EMMANUEL HERMANN FICHTE, t. II p, 323 à 421; Berlin 1845. Il est d'ailleurs identique à celui de l'édition MEDICUS en six volumes (t. III p. 547 sqq.). Les notes au bas des pages sont toutes du traducteur, sauf une qui porte la mention *note de l'auteur*.

RAPPORT CLAIR COMME LE JOUR

ADRESSÉ AU GRAND PUBLIC SUR LE CARACTÈRE PROPRE

DE LA PHILOSOPHIE NOUVELLE

ESSAI

pour forcer les lecteurs à comprendre

AVANT-PROPOS

Des amis de l'Idéalisme Transcendantal, ou encore de la *Théorie de la Science,* lui ont donné le nom de Philosophie nouvelle. Cette dénomination, il est vrai, peut sembler ironique et donne à supposer que les auteurs du système en question sont en quête d'une philosophie dernier cri. Par ailleurs, l'auteur de la *Théorie de la Science* est personnellement convaincu qu'il n'y a qu'une philosophie, comme il n'y a qu'une science des Mathématiques ; que cette philosophie, l'unique possible, une fois trouvée et reconnue, aucune autre philosophie nouvelle ne pourra surgir, mais qu'au contraire les prétendues anciennes philosophies n'auront plus désormais de valeur qu'à titre d'essais et de travaux préliminaires ; néanmoins, il n'a pas hésité à donner à cet écrit, destiné au grand public, un titre conforme au langage courant plutôt que de le désigner du nom ésotérique d'Idéalisme transcendantal ou de *Théorie de la Science.*

Cet exposé des derniers efforts tentés pour élever la philosophie au rang de science, adressé à un public dont l'occupation ordinaire n'est pas l'étude de la philosophie, est exigé et justifié par plus d'un motif. Consacrer sa vie aux sciences, tout de

même que la consacrer au fondement de toute science, à une Philosophie de la Science, n'est pas, et il s'en faut de beaucoup, la vocation de tout le monde; d'ailleurs l'étude d'une telle philosophie exige une indépendance d'esprit, des talents et une application qui ne se trouvent pas dans le grand nombre. Mais ce qui est désirable, c'est que tout homme qui se flatte d'une certaine culture générale, sache en gros *ce qu'est* la philosophie; que, sans participer lui-même à ses recherches, il connaisse du moins leur objet; et que, sans pénétrer dans son domaine, il sache du moins quelles *frontières* séparent ce domaine de celui où lui-même se trouve. Ainsi il cessera de craindre que ce monde si différent du sien soit une menace pour le monde où il se tient. Il devrait savoir tout cela, au moins pour éviter de faire tort aux hommes de science avec qui il aura à vivre, de mal conseiller ceux qui se confient à lui et de les détourner d'une étude dont la négligence pourrait un jour leur coûter cher. Pour toutes ces raisons, un homme cultivé doit savoir ce que la philosophie *n'est pas*, ce à quoi elle *ne tend pas*, et ce qu'elle *ne peut pas* fournir.

Se procurer une vue de ce genre n'est pas seulement possible; c'est encore facile. Car si, comme science, la philosophie s'élève au-dessus de la façon naturelle et spontanée de considérer les choses, au-dessus du sens commun, ce dernier ne laisse pourtant pas de lui servir de fondement solide : elle part de lui, bien que ce soit pour le dépasser. Et tout homme doué seulement de bon sens et de cette faculté d'attention que possède d'ordinaire toute personne cultivée, est à même de voir comment la philosophie relève de la façon naturelle de penser, et comment elle s'élabore.

Un Exposé comme celui qui va suivre est particulièrement indispensable dans le cas présent. D'une part en effet le Système de la Philosophie Nouvelle (et je ne le distingue pas du Système Kantien, car, pour ce qui regarde du moins leur prétention à la « scientificité », les deux systèmes vont de pair) le système de la Philosophie Nouvelle succède à un autre, le *Système éclectique* encore aujourd'hui représenté. Or celui-ci a formellement répudié toute prétention à ce qui est science, préparation et étude scientifiques, — et invite à ses recherches quiconque sait compter jusqu'à quatre. D'autre part, nous sommes à une

époque où une invitation comme celle dont je viens de parler n'a que trop de chances de plaire à un public non-scientifique, ancré dans cette idée qu'il en va du Philosopher comme du Boire et du Manger, et que n'importe qui peut élever la voix en matière philosophique si seulement il a de la voix ; nous sommes à une époque où une telle manière de voir a causé de grands dommages, induisant la Raison sans culture scientifique, et même la Déraison, à se prononcer sur des thèses et des formules qui ne sauraient être comprises qu'à l'intérieur d'un système scientifiquement philosophique... De là, de grosses et déplorables calomnies. A l'heure actuelle, on ne rencontre peut-être pas une demi-douzaine d'hommes, même parmi les écrivains philosophiques de profession, qui sachent ce qu'est exactement la philosophie ; on en voit d'autres, qui semblent le savoir, se plaindre avec des accents pitoyables de ce que la Philosophie... ne soit justement que Philosophie. Enfin, les plus profonds critiques pensent n'avoir pas peu flétri la *Philosophie nouvelle*, quand ils ont assuré qu'elle est beaucoup trop abstraite pour devenir jamais la façon commune de penser [1].

L'auteur de cet Exposé n'a pas manqué de fournir, à plusieurs reprises, et sous les formes les plus variées, des Éclaircissements aux hommes soi-disant compétents. Mais son succès ne semble pas avoir été considérable, car le même refrain s'entend encore de tous côtés. Son intention actuelle est donc d'essayer s'il ne réussira pas davantage auprès d'un public qui, du moins au sens où l'on emploie ici le mot, n'est pas philosophe. Il n'a pas d'autre but que d'exposer encore une fois, le plus intelligiblement qu'il peut, ce dont souvent déjà il a traité et, en quelques-uns de ses ouvrages à ce qu'il croit, en termes très compréhensibles. Peut-être par cette voie réussira-t-il à se faire entendre indirectement même de ses collègues universitaires. Peut-être l'homme droit et sans préjugés, qui n'a pas de réputation de professeur ou d'écrivain à maintenir, verra-t-il que, pour philosopher, il est besoin de certaines abstractions, de certaines spéculations et intuitions qu'il n'a pas souvenir d'avoir possédées et qu'il essaye en vain de se donner ; peut-être comprendra-t-il

1. Le paragraphe qui finit ici forme, dans le texte allemand, une seule phrase de 31 lignes.

que la philosophie n'a point pour objet de son discours et de sa pensée ce dont il parle et à quoi il pense, et qu'elle ne le contredit jamais parce qu'ils ne parlent jamais de la même chose ; que tous les mots qu'ils ont en commun prennent un sens tout autre, et à lui parfaitement incompréhensible, sitôt qu'ils sont entrés dans le cercle magique de cette Science. Peut-être cet homme droit et sans préjugés s'abstiendra-t-il à l'avenir de parler philosophie, comme il s'abstient de parler trigonométrie ou algèbre quand il n'a pas étudié ces sciences, et dira-t-il simplement, chaque fois qu'il se trouvera en présence d'une question de philosophie : que les philosophes en décident, dont c'est tout le métier ; cela ne me regarde pas ; je fais tranquillement MES affaires. Peut-être, après un tel exemple de sage réserve, donné par les profanes, les hommes de la partie ne s'irriteront-ils plus si amèrement, de s'entendre répéter l'avis de ne point parler *de ce qu'ils n'ont même pas lu*.

Bref, d'après l'opinion commune, la philosophie est *innée* dans l'homme. Aussi chacun se croit autorisé à donner son jugement en matière philosophique. Je ne veux pas dire ici ce que pourrait bien être une telle philosophie ; je me contente d'affirmer que la philosophie *nouvelle, la mienne*, que je dois pourtant mieux connaître que personne, n'est pas *innée*, mais doit être *apprise* et que, par conséquent celui-là seul a le droit d'en juger qui l'a apprise. Je vais établir la première assertion ; la seconde en découlera d'elle-même.

A la vérité il est pénible et l'on n'a jamais accepté qu'avec un visage contrarié, de voir refuser à l'intelligence commune le droit de porter un jugement sur des matières qu'on tient pour le but suprême de la Philosophie, Dieu, la liberté, l'immortalité. Aussi regardera-t-on comme déplacée l'assimilation qui vient d'être faite de la Philosophie avec les Mathématiques ou tout autre science positive qui réclame d'être apprise. Les concepts en question n'ont-ils pas leur fondement dans la nature même de la pensée commune, et ne sont-ils donc pas innés à certains égards ? — En ce qui regarde la philosophie nouvelle, qu'on veuille bien se rappeler seulement et considérer attentivement ceci : que, loin de refuser à la Pensée commune le droit de se prononcer en cette matière, elle lui garantit bien au contraire ce droit, et avec plus de force même, me semble-t-il, que

n'importe quelle philosophie passée ; seulement, elle ne le lui garantit que *dans sa sphère* et son *terrain propre ;* non sur le terrain de la pensée philosophico-scientifique, terrain étranger à la pensée commune. L'entendement commun pourra bien *raisonner* sur ces objets, et peut-être même de façon très juste ; mais non pas *philosopher* sur eux : car, cela, personne ne le peut, qui ne l'a appris et ne s'y est exercé.

Si l'on ne veut à aucun prix sacrifier le cher nom de *philosophie*, ou la réputation d'être un esprit *philosophique*, un juriste-philosophe, un historien-philosophe, un écrivain-philosophe, etc…, qu'on accepte donc notre proposition de tout à l'heure : ne nommons plus désormais la philosophie techniquement constituée « Philosophie », mais par exemple *Théorie de la Science*. Assurée de ce nom, elle renoncera à celui de Philosophie, et cèdera solennellement à celle-ci le droit à des *Raisonnements de toutes sortes*. Mais alors, que cette *Théorie de la Science* soit considérée par le public et par quiconque ne l'aura pas étudiée à fond, comme une science inconnue, récemment découverte, tout comme en mathématiques la théorie de Hinderburg sur les combinaisons. Et qu'on veuille bien croire notre affirmation : cette Science n'a rien de commun avec ce qu'on peut bien appeler, si l'on veut, philosophie ; elle ne combat point celle-ci, mais aussi elle n'en peut être combattue. Honneurs et dignités resteront alors à la « Philosophie ». Pour nous, qu'il nous soit seulement permis, de par le droit à la Liberté, qui est naturel en tout homme, de ne pas nous engager dans la voie des *philosophes*, de même que nous les prions de ne pas faire mention de notre *Théorie de la Science* dans leur philosophie.

Le but de cet écrit est donc le suivant : il n'a pas en vue une conquête pour la philosophie nouvelle, mais l'établissement d'une juste paix à l'intérieur de ses frontières. Cet écrit n'est pas lui-même, au sens strict du mot, « *philosophie* », il est seulement « *raisonnement* » ; qui l'aura lu jusqu'au bout et l'aura compris, ne possèdera point pour autant *un seul concept, ou une seule thèse proprement philosophiques ;* mais il aura acquis un *concept de la Philosophie*[1]. Ses pieds n'auront pas

1. La vérité spécifiquement philosophique est celle qui est engendrée par le mouvement du Système ; décrire le jeu d'un mécanisme, ce n'est pas le

quitté le sol du sens commun pour fouler le sol de la philosophie, mais il sera au point de jonction où les deux se touchent. Veut-il désormais étudier réellement la philosophie, il saura où diriger son attention et d'où la détourner. Ne le veut-il pas, il aura du moins pris distinctement conscience de ne pas le vouloir, de ne l'avoir jamais voulu, ou de ne l'avoir jamais réellement fait ; il saura qu'il doit s'abstenir de tout jugement en matière philosophique, convaincu par ailleurs qu'aucune Philosophie proprement dite ne peut empiéter sur son domaine ni venir l'y déranger.

mettre en branle ; raisonner *sur* la philosophie, ce n'est pas encore philosopher. En ce sens l'Exposé de Fichte ayant pour objet l'œuvre de la philosophie ne constitue pas lui-même une œuvre « philosophique ».

INTRODUCTION

Cher Lecteur,

Avant que tu ne commences la lecture de cet écrit (permets-moi ce tutoiment amical), faisons entre nous une convention.

Ce que tu vas lire, je l'ai pensé, bien sûr, mais il n'importe ni à toi, ni à moi, que tu saches ce que j'ai pensé. — Quelque accoutumé que tu sois à ne lire des livres que pour y apprendre ce que l'auteur a pensé, ce qu'il a dit, je désirerais que dans le cas présent, tu n'en agisses pas de la sorte. C'est à ton intelligence, et non pas à ta mémoire que je m'adresse. Mon but n'est pas que tu prennes bonne note de ce que j'aurai dit, mais que tu en viennes à penser toi-même, et, si le ciel le veut, à penser précisément de la même manière dont j'ai pensé. Si, en lisant ces pages, il t'arrivait ce qui arrive parfois aux lecteurs d'aujourd'hui, de continuer à lire sans continuer à penser, de saisir encore les mots, mais de n'en plus comprendre le sens : alors, reviens en arrière, redouble d'attention et reprends depuis l'endroit où ta pensée s'est égarée ; — ou bien encore mets le livre en quarantaine pour aujourd'hui, tu continueras ta lecture demain, avec toutes les forces de ton esprit. De ton côté, c'est seulement à cette condition qu'est suspendu l'accomplissement de la hardie promesse que contient le titre : te forcer à comprendre. Il te faut exécuter une sortie avec ton esprit, l'amener à se mesurer avec le mien ; et c'est à quoi en vérité je ne puis te forcer. Te réserves-tu ? j'ai perdu mon pari ; tu ne comprendras rien à mon Exposé, tout comme tu ne vois rien lorsque tu fermes les yeux.

Si par contre, à partir d'un certain passage, aucune réflexion d'aucune sorte ne parvenait à te convaincre de la justesse de mes assertions, oh alors ! dépose complètement le livre, et

n'y touche plus de quelque temps. Laisse aller ton esprit, comme il en a l'habitude, sans plus songer à mon livre. Peut-être, inopinément, au milieu d'études tout autres, te sentiras-tu tout à coup à même de comprendre, de saisir d'une manière précise et facile ce dont maintenant aucun effort ne peut te rendre maître. Cela nous est arrivé à nous-même, qui nous flattons présentement d'une certaine puissance de pensée. Rends seulement gloire à Dieu, et ne dis mot sur le sujet de ce livre, que ne se soit réalisée pour toi la condition du Comprendre, et le Comprendre effectif lui-même.

Ma marche est logique d'un bout à l'autre; elle consiste en une chaîne ininterrompue de raisonnements. Aucune assertion ne peut être vraie pour toi, que si tu as considéré comme vraie celle qui précède. A partir du point que tu n'aurais pas trouvé vrai, tu ne pourrais plus continuer à penser comme j'ai pensé; et ta lecture en se poursuivant dans ces conditions n'aurait plus pour toi d'autre résultat que de t'amener à *savoir ce que j'ai pensé.* Ce résultat, je l'ai toujours considéré comme insignifiant. J'admire à vrai dire la modestie de la plupart des hommes : ils accordent tant de prix aux idées d'autrui et si peu aux leurs, qu'ils préfèrent passer leur vie à apprendre la pensée des autres qu'à penser eux-mêmes : cette modestie, je la repousse absolument lorsqu'elle porte à s'intéresser à mes propres pensées.

A l'Œuvre donc !

1

Par l'observation du monde extérieur et de son propre esprit, tout homme de facultés saines acquiert une certaine provision de connaissances, d'expériences, de faits. Il peut, de plus, en l'absence même de perceptions réelles, se redonner à son gré en lui-même les objets qu'il a réellement perçus, y repenser, comparer dans ses détails le *divers* de la Perception, y rechercher les ressemblances et les différences. Pour peu qu'il ait un entendement sain, il rendra ainsi sa connaissance *plus distincte, plus précise, plus utilisable;* elle deviendra pour lui une possession dans laquelle il se mouvra toujours plus à

l'aise; mais pour autant sa connaissance n'en sera pas *augmentée*. Repenser quelque chose, c'est toujours repenser ce qu'on a *observé* et *comparer* entre elles des observations; ce ne peut être *se créer* des objets nouveaux.

Une telle provision de connaissances, plus ou moins élaborée par une libre méditation, nous la possédons tous; et c'est sans doute ce que l'on veut dire, quand on parle du Système (ou des apophtegmes) de la Pensée commune.

2

Or, il s'est trouvé une philosophie qui s'est donnée comme capable d'élargir par simple *inférence* le cercle de nos connaissances et pour qui penser n'est plus seulement, comme nous l'avons dit, *décomposer et recomposer autrement le donné*, mais aussi *produire et créer* de l'entièrement nouveau. Dans ce système le philosophe possédait le monopole de certaines vérités dont l'intelligence commune devait se passer. Il pouvait se procurer par le raisonnement un Dieu, une Immortalité, et sophistiquer à plaisir. De pareils philosophes, pour être conséquents avec eux-mêmes, devaient déclarer la pensée commune insuffisante pour la conduite de la vie : sans quoi leur système devenait superflu. Ils devaient la traiter avec mépris; ils devaient inviter tout ce qui porte visage d'homme à devenir grand philosophe comme eux-mêmes, pour devenir sage et vertueux comme les philosophes.

3

Un système philosophique, comme celui dont je viens de parler, te semble-t-il, cher lecteur, honorable pour la Pensée commune? te semble-t-il répondre à ses intérêts? J'entends parler du système suivant lequel cette Pensée doit pouvoir, à l'aide des philosophes, se guérir de sa cécité native et trouver le moyen d'ajouter à sa lumière naturelle une lumière artificielle.

Si, en face de ce système, s'en présentait un autre, lequel professât de réfuter à fond l'allégation suivant laquelle se découvriraient par le simple mécanisme du raisonnement des

vérités nouvelles cachées à la Pensée commune; si ce nouveau système se faisait fort d'établir clairement que, en dehors de l'Expérience (laquelle est accessible à tout le monde), nous n'atteignons rien de vrai, rien de réel; qu'il n'y a rien de fécond pour la vie en dehors du système de la Pensée commune; qu'on n'apprend la vie qu'en vivant, non en spéculant; et que la vie enfin ne consiste pas à se tortiller l'esprit à plaisir mais à vivre; — considérerais-tu, en tant que représentant de la Pensée commune, ce dernier système comme ton ami ou comme ton ennemi? Croirais-tu qu'il veut t'imposer de nouvelles chaînes, et non pas plutôt qu'il veut te débarrasser de celles que tu as?

Que maintenant l'on accuse devant toi ce dernier système d'être hostile, mal intentionné, destructif; et que cette accusation vienne de personnes qui ont tout l'air d'appartenir au camp de la philosophie décrite plus haut; que penserais-tu de l'honnêteté de ces accusateurs ou, pour prendre l'affaire en douceur, que penserais-tu de la connaissance qu'ils ont du véritable état des choses?

4

Tu t'étonnes, cher lecteur, et demandes si les plaintes portées devant ton tribunal contre la philosophie nouvelle sont bien comme je l'ai dit!

Ici je me vois dans la nécessité de dépouiller le personnage d'Auteur en général et de mettre ma propre personne en avant. Quoi qu'on dise et qu'on pense de moi, je n'ai pas la réputation d'être un perroquet. Autant que je sache, il n'y a là-dessus qu'une voix dans le public. Plusieurs me font même l'honneur, souvent repoussé par moi, de me considérer comme l'auteur d'un système tout nouveau, complètement inconnu avant moi; et l'homme qui pourrait sembler sur ce point le juge le plus compétent, Kant, a publiquement nié être pour quelque chose dans mon système. Qu'il en soit comme on voudra; du moins n'ai-je *appris* de personne ce que j'expose; avant de l'exposer, je ne l'ai *trouvé* dans aucun livre et, au moins quant à la forme, c'est tout entier ma propriété. Je devrais être mieux à

même que personne de *savoir* ce que j'enseigne. Aucun doute par ailleurs que *je veuille* le dire; car il ne me servirait de rien d'affirmer devant le grand public quelque chose à quoi n'importe quel homme instruit pourrait opposer le contraire, tiré de mes autres écrits.

Je déclare donc publiquement que l'esprit foncier, l'âme de ma philosophie consiste en ceci : l'homme ne possède rien d'autre que l'expérience: et tout ce qu'il acquiert jamais, c'est par l'expérience, par la vie même qu'il l'acquiert. Tout son Penser, qu'il soit systématiquement lié ou non, transcendantal ou commun, part de l'expérience pour y retourner. La vie seule a une valeur, une signification absolue. Penser, Imaginer, Savoir, n'ont de valeur que dans la mesure où ils se rapportent à ce qui vit, où ils en viennent, où ils doivent y retourner.

Telle est la tendance de ma philosophie. C'est celle de la philosophie Kantienne, qui, au moins sur ce point, est d'accord avec la mienne. C'est celle aussi d'un réformateur philosophique contemporain de Kant, Jacobi, lequel, s'il voulait seulement comprendre ce point, ne s'emporterait plus en plaintes contre mon système. Ainsi, c'est la tendance de toute philosophie *nouvelle* qui se comprend elle-même et sait déterminément ce qu'elle veut.

Je n'ai pas à défendre ici d'autres philosophies; je ne parle que de la mienne, la philosophie *toute nouvelle* comme on l'appelle. Il y a dans le point de vue de cette philosophie, dans sa marche, dans toute sa forme, de quoi faire croire — à tort — qu'elle ne tend pas au résultat que nous venons de dire, mais à un résultat tout contraire : mais c'est à condition de méconnaître ce qu'il y a de spécifique dans son point de vue propre et d'interpréter du point de vue de la vie et de la pensée commune ce qui ne vaut que de son point de vue à elle. — Il me suffira donc de déterminer exactement ce point de vue et de le séparer nettement de celui de la Pensée commune, pour qu'il apparaisse que ma philosophie n'a d'autre tendance que celle que j'ai indiquée. Du coup, cher lecteur, au cas où tu voudrais en rester au point de vue de la Pensée commune, tu seras en parfaite sécurité vis-à-vis de *ma* philosophie ou de toute autre philosophie; et au cas où tu voudrais te hausser au point de

vue de la Philosophie, tu possèderas pour le faire l'introduction la plus compréhensible qui puisse être.

Je voudrais bien être une bonne fois entendu sur les points que je vais traiter : car je suis fatigué de répéter indéfiniment la même chose.

Que le lecteur veuille bien avoir la patience de me suivre dans mes longs raisonnements : Je n'y pourrai aider sa mémoire qu'en rappelant les vérités acquises à mesure qu'il s'agira d'en tirer de nouvelles.

PREMIÈRE LEÇON

Ne sois pas surpris, cher lecteur, si je semble prendre les choses d'un peu loin : je tiens à rendre parfaitement claires certaines notions, qui auront une grande importance dans la suite ; non à cause de ce qu'elles sont en elles-mêmes, car elles n'ont rien de bien profond ni de bien original, mais à cause des conséquences que je songe à en tirer. Aussi ne les développerai-je que dans la mesure nécessaire à mon but. Dis-le au Recenseur qui escompte ici un beau morceau d'analyse !

Et d'abord, tu sais sans doute distinguer ce qui est effectivement réel, ce qui est pour toi un fait actuel d'expérience, ce que tu vis, ce que tu éprouves — de ce qui n'est pas réel, de ce qui est simplement imaginé ou représenté. Prenons un exemple. Te voilà assis à cette place en ce moment ; tu tiens en main ce livre ; tu en perçois les caractères et en lis les mots, c'est là sans aucun doute un fait réel et qui occupe un moment de ta vie. Tout en restant assis là et en continuant de tenir ce livre, tu peux te rappeler la conversation que tu as eue hier avec un ami, te représenter cet ami comme s'il se tenait en chair et en os devant toi, l'entendre parler, lui faire redire ce qu'il disait hier, etc... Eh bien, je te le demande : est-ce que cette présence de ton ami fait partie du contenu de ton expérience actuelle au même titre que le fait d'être assis et de tenir un livre en main ?

Le lecteur : Nullement.

L'auteur : Pourtant, quelque chose de ce dernier fait, même en ce cas, entre dans ton expérience, s'y insère à titre d'événement réel ; car, enfin, dis-moi, ne continues-tu pas de vivre, ta vie ne poursuit-elle pas sa course, *n'est-elle pas remplie par quelque chose ?*

Le lecteur : Tu as raison. Le véritable événement de ma vie, dans ce dernier cas, consiste dans le fait que je me *représente* mon ami, que *je le fais parler*... etc., non dans le fait qu'*il est*

là. Cette représentation, voilà ce qui remplit le temps pour moi.

L'auteur : Il faut donc que *le fait d'être assis, de tenir un livre en main*, et celui *d'évoquer* l'ami que tu as vu hier, de te *représenter* sa conversation avec toi, possèdent *un caractère commun*, qui te fasse conclure que chacun de ces faits est *un événement réel dans ta vie*.

Ce qui, hier, rendait réelles la présence de ton ami et sa conversation doit leur manquer aujourd'hui ; autrement, tu les jugerais encore réelles. Peut-être même cette présence et cette conversation possèdent-elles aujourd'hui quelque chose d'opposé à ce qui hier leur conférait le caractère de réalités, et est-ce précisément ce quelque chose qui fait que maintenant tu leur refuses ce même caractère.

Le lecteur : Il faut bien qu'il en soit ainsi ; car mon jugement doit être fondé. Où il y a deux jugements identiques, il doit y avoir un fondement identique : où ces jugements sont opposés, il y a, dans l'un, absence de ce qui fonde l'autre ou présence d'un fondement opposé.

L'auteur : Et quel peut bien être ce fondement ?

Le lecteur : Je l'ignore.

L'auteur : Mais pourtant tu te prononces à chaque instant sur ce qui est réel et sur ce qui ne l'est pas ; et tu te prononces à juste titre, d'accord en cela avec toi-même et avec les autres êtres intelligents. Le motif de ton jugement doit donc t'être continuellement présent, bien qu'en jugeant tu n'en aies pas une claire conscience. D'ailleurs, quand tu me réponds : « je ne sais pas », cela veut dire simplement : personne ne me l'a jamais dit. Aussi bien te l'aurait-on dit, que cela ne te servirait à rien : tu dois le trouver par toi-même.

Le lecteur : J'ai beau me casser la tête en conjectures, je n'arrive pas à voir ce qui en est.

L'auteur : Aussi n'est-ce pas là le bon moyen d'y arriver. Chercher au hasard ne mène qu'à des chimères. Tu ne pourras

aboutir, même par voie de raisonnement. Mais lorsque tu te surprends à juger d'une chose qui est réelle ou irréelle, prends conscience de ce qui se passe alors en toi-même, regarde en toi... tu y découvriras dans une intuition ce qui fonde ton jugement. Tout ce qu'on peut faire pour toi, c'est de te guider afin que tu ne t'égares point. D'ailleurs en cela consiste tout le service que peut rendre un enseignement philosophique, quel qu'il soit. Ce vers quoi on te mène, il faut que tu le possèdes déjà en toi-même et l'intuitionnes et le contemples. Sinon, tu n'aurais jamais à faire qu'au récit d'expériences faites par un autre, non par toi : et par-dessus le marché, ce récit serait *inintelligible* : car ce dont il s'agit ne se laisse pas décrire parfaitement en paroles, comme si c'était composé de choses déjà connues : il s'agit d'une chose véritablement inconnue, qui ne peut être saisie que par une intuition personnelle, et ne saurait être désignée que par analogie avec une chose sensible déjà connue. Et ne comprendra bien cette analogie que celui qui peut lui donner un sens par l'intuition.

Ceci soit dit une fois pour toutes ; tiens-en compte à l'avenir dans des cas semblables, et tâche de le faire entendre aux illustres écrivains qui l'ignorent, et qui, parce qu'ils l'ignorent, jugent très maladroitement des rapports entre la philosophie et le langage.

Maintenant, à l'œuvre ! — Au moment que tu lis ce livre, que tu contemples cet objet, que tu causes avec ton ami, penses-tu à ce fait que tu lis, que tu contemples, que tu entends, vois, touches l'objet, que tu parles, etc. ?

Le lecteur : Nullement. Je ne pense pas à moi ; je m'oublie complètement dans le livre, dans l'objet, dans la conversation. Aussi dit-on justement dans un cas pareil, qu'on est *absorbé* dans ce qu'on fait, ou qu'on y est *plongé*.

L'auteur : Pour le dire en passant, ces expressions sont d'autant plus justes, qu'on prend de l'objet une conscience plus profonde, plus pleine, plus vivante. Cette demi-conscience des choses, rêveuse et distraite, cette inattention et cette étourderie qui caractérisent notre époque et qui sont le plus grand obstacle à une philosophie profonde, c'est précisément l'état où l'*on ne se plonge pas* tout entier dans l'objet, où l'on ne s'y oublie pas.

mais où l'on évolue, en titubant et en tremblant, entre la chose et soi.

Mais que se passe-t-il, lorsque tu te représentes un objet qu'au même moment tu juges être irréel, par exemple ta conversation d'hier avec ton ami? Y a-t-il alors aussi quelque chose en quoi tu te plonges et t'oublies toi-même?

Le lecteur : Oui, c'est justement la *représentation* même de l'objet absent; en elle je m'oublie.

L'auteur : Or çà, tu disais tantôt, que dans le premier état, c'était la *présence* de l'objet et dans le second sa *représentation* qui constituaient le réel dans ta vie. Et maintenant tu affirmes que et dans cette présence et dans cette représentation tu t'oublies toi-même. Nous aurions donc trouvé ce qui fonde tes jugements sur la réalité ou la non-réalité? L'oubli de soi serait le critère du réel! En toutes circonstances, cela en quoi tu te plonges et t'oublies et cela où se concentre le Réel seraient une seule et même chose. Ce qui t'arrache à toi-même serait « *ce qui a lieu* », le contenu réel du temps pour toi, à ce moment.

Le lecteur : Je ne te comprends pas encore pleinement.

L'auteur : J'ai dû poser dès maintenant ce concept et le définir aussi nettement que possible. Mais continue de t'entretenir attentivement avec moi : j'espère être bientôt tout à fait clair pour toi.

Voyons! La *représentation* que tu t'es donnée de ta conversation avec un ami, peux-tu elle-même te la représenter?

Le lecteur : Sans doute. Et même c'est précisément cela que j'ai fait pendant que nous échangions nos réflexions sur cette représentation. Je ne me suis pas tant représenté cet entretien que la représentation de cet entretien.

L'auteur : Dans cette représentation d'une représentation, qu'est-ce qui constitue selon toi ce qu'il faut appeler proprement un *fait*, le contenu réel de ton expérience?

Le lecteur : Justement la représentation de la représentation.

L'auteur : Retournons maintenant en arrière et reprenons les choses de plus haut. Lorsque tu te représentais ton entretien d'hier — (évoque cette représentation et observe toi-même en toi ce qui se passe — quel rapport y avait-il entre l'entretien lui-même et ta conscience, je veux dire ce qui la remplit et qui est un fait ?

Le lecteur : Comme nous l'avons dit, l'*entretien* n'était pas lui-même le fait d'expérience, mais c'est la *Représentation de l'entretien* qui constituait ce fait. Maintenant, cette Représentation n'était pas *une Représentation en général*, mais la représentation *d'un entretien* et même de *cet entretien déterminé.* En tout cela, le principal, c'était la Représentation même, l'acte de représenter; l'entretien était chose secondaire. Ce n'était pas lui le réel : il était seulement une *modification*, une détermination, un achèvement du réel qu'était la Représentation.

L'auteur : Et dans la Représentation de cette Représentation ?

Le lecteur : Là le réel consistait dans la Représentation même de la Représentation. Celle-ci était la détermination de celle-là, pour autant qu'il s'agissait non d'une Représentation en général, mais d'une Représentation de Représentation ; quant à l'*entretien* lui-même, il était à son tour une détermination ultérieure de la Représentation représentée, pour autant que celle-ci n'était pas non plus une Représentation en général, comme cela aurait pu être, mais une Représentation déterminée d'un entretien déterminé.

L'auteur : Ainsi, en fin de compte, ce qui est réel, ce qui est exprimenté vraiment comme un fait, c'est ce en quoi tu t'oublies toi-même. Là commence ton expérience; à ce foyer elle s'alimente; quoi qu'il en soit des déterminations secondaires ! Je souhaite et j'espère t'être devenu parfaitement clair maintenant; c'est le cas certainement, si, durant notre recherche, tu es resté présent à toi-même, attentif à t'observer intérieurement.

Revenons à la représentation de l'entretien avec ton ami — ou plutôt, laissons cet exemple fictif et empruntons-en un à ton état de conscience actuel : pendant que tu raisonnais avec moi,

il y a un instant, et que le fait de raisonner remplissait ton expérience, absorbait ton moi, penses-tu qu'autre chose s'est passé, *en dehors de toi et de ta conscience?*

Le lecteur : Assurément; ainsi par exemple l'aiguille de ma montre a avancé; le soleil a tourné, etc.

L'auteur : As-tu observé ce mouvement? l'as-tu *expérimenté;* l'as-tu *vécu?*

Le lecteur : Comment l'aurais-je pu? je raisonnais avec toi; tout mon être était absorbé dans cet acte.

L'auteur : Comment sais-tu alors, pour m'en tenir à cet exemple, que les aiguilles de ta montre ont avancé?

Le lecteur : J'ai regardé ma montre auparavant, et j'ai remarqué la position des aiguilles. En la regardant de nouveau, je trouve que celles-ci ont changé de place. Comme je connais aussi d'avance, par d'autres expériences, le mécanisme de la montre, je *conclus* que les aiguilles ont peu à peu avancé pendant que je m'entretenais avec toi.

L'auteur : Penses-tu que si au lieu de discuter avec moi tu avais regardé pendant ce temps les aiguilles de ta montre, tu aurais réellement perçu leur mouvement?

Le lecteur : Certainement, je le pense.

L'auteur : Ta discussion et la marche des aiguilles de ta montre sont donc bien des faits également réels et qui ont eu lieu en même temps. Si la marche des aiguilles n'a pas été un événement *pour toi*, un fait d'expérience pour toi, c'est que, pendant qu'elle s'accomplissait, tu observais autre chose; mais il en eût été autrement si ton attention se fût portée sur ta montre.

Le lecteur : En effet.

L'auteur : Ainsi les aiguilles ont bien réellement avancé, à ton insu, et sans ton concours?

Le lecteur : C'est ce que je crois.

L'auteur : Mais si, tout de même que tu n'as pas regardé ta montre, tu n'avais pas discuté, la discussion se serait-elle déroulée, sans que tu le saches et y contribues, comme ont avancé les aiguilles de ta montre?

Le lecteur : Une discussion n'avance pas toute seule. Il faut que je la mène, si je veux qu'elle progresse.

L'auteur : En est-il de même pour la représentation de ton entretien d'hier? Se passe-t-elle aussi de ton concours ou, bien dois-tu la produire toi-même?

Le lecteur : A vrai dire, je n'en sais rien. Cette fois-ci, il est vrai, j'ai conscience de m'être donné moi-même cette représentation, parce que tu m'y as invité. Mais comme par ailleurs, sans coopération consciente venant de moi, bien des imaginations traversent mon esprit, s'y poussent les unes les autres et s'y succèdent, semblables aux aiguilles qui avancent, je ne puis juger si j'aurais eu cette représentation, sans ton invitation et sans y mettre du mien.

L'auteur : Je t'avouerai avec tout le respect qu'un auteur doit à son lecteur, et que je te porte sincèrement, que cet aveu augure mal du succès de nos entretiens. A mon avis, le rêve n'est permis que pendant le sommeil; un homme éveillé ne doit pas laisser des images traverser d'elles-mêmes son esprit. Liberté absolue de l'esprit pour s'orienter à son gré et se maintenir dans la direction choisie, telle est la condition indispensable non seulement de toute réflexion philosophique, mais même de toute réflexion saine et correcte. Dans l'espoir que, au moins durant cet entretien, tu résisteras à cette tendance aveugle qu'ont les idées à s'associer, et que tu écarteras de toi toutes les images et pensées étrangères, je veux bien laisser de côté ce point douteux de la représentation sensible, et m'en tenir à ce que tu viens de me dire sur la liberté du raisonnement.

Il y a donc deux sortes de réalités, également réelles toutes les deux; l'une se fait elle-même, l'autre a besoin d'être faite par celui pour qui elle doit exister, sans quoi elle ne serait pas.

Le lecteur : C'est ce qu'il me semble.

L'auteur : Examinons encore la chose d'un peu plus près. L'aiguille de ta montre, disions-nous, a vraiment avancé pendant que tu discutais. Pourrais-tu dire cela, le saurais-tu, si tu n'avais, au moins une fois depuis le début de la discussion, reporté ton attention sur l'aiguille; et n'est-ce pas *en vertu de la perception réelle* qui te révélait un changement de position de l'aiguille, que tu as conclu à son mouvement ?

Le lecteur : Sans doute; sans cette perception, je ne me serais rendu compte de rien.

L'auteur : N'oublie jamais cela. C'est très important à mes yeux. Toute réalité du premier genre, je veux dire toute réalité qui se produit d'elle-même, son existence se déroulât-elle indépendamment de toi et à ton insu, existât-elle, si tu veux, *en soi* et sans rapport à aucune conscience quelconque (point que nous ne décidons pas pour le moment) toute réalité de ce genre, dis-je, n'existe jamais *pour toi,* et comme contenu de *ton* expérience, que dans la mesure où ton attention se porte sur elle, où tu t'y absorbes et la tiens sous ta conscience. — Ceci bien posé, ton affirmation que l'aiguille a progressé pendant que tu ne la regardais pas, entre deux perceptions, dont la dernière était nécessaire pour que l'aiguille reparût à ta conscience — cette affirmation ne peut qu'être l'équivalente de celle-ci : *si dans l'intervalle des deux perceptions, tu avais regardé l'aiguille, tu l'aurais vue avancer.* Ainsi quand tu parles d'un événement extérieur à ton expérience, tu veux parler d'un événement *possible* à l'intérieur de ton expérience, d'un contenu possible, d'un déroulement possible de ton expérience, entre deux perceptions tu supplées ce qui manque et intercales entre deux perceptions réelles, une série de perceptions possibles. Si maintenant je m'engage d'honneur à ne jamais parler désormais que des réalités qui sont des réalités *pour toi ;* à ne jamais leur en substituer d'autres qui n'aient aucun *rapport à toi ;* à ne rien avancer au sujet de réalités *étrangères à toi,* me permettras-tu, dans ces conditions, de considérer les changements qu'est censée subir une réalité extérieure à toi, comme des changements *possibles* à l'intérieur de toi? Tu dois bien avoir compris en effet, que c'est seulement en tant qu'objet d'une expérience

possible qu'une réalité extérieure à toi devient vraiment réalité pour toi.

Un lecteur (qui peut bien être un philosophe célèbre dans son pays) : Je n'en veux rien entendre. Ne t'ai-je pas assez dit que tout cela est pure insanité? Je pars toujours d'une réalité *en soi et pour soi*, d'un être absolu. Je ne puis ni ne veux partir d'ailleurs. La distinction que tu fais entre une réalité en soi et une réalité pour nous ; la manière dont tu prétends faire abstraction de la première (et c'est là je le vois bien le fondement de ton édifice) tout cela, je ne l'accepterai que si tu en fournis préalablement une justification en règle.

L'auteur : Comment! tu es capable de *parler* d'une réalité, sans en rien *savoir*, sans en avoir au moins obscurément conscience, sans la rapporter à toi? Tu es plus fort que moi. Laisse-là le livre, il n'est pas écrit pour toi.

Un second lecteur, plus raisonnable : Je veux bien accepter ta restriction ; je consens que tu ne me parles que d'une réalité pour nous, mais à une condition : c'est que tu sois fidèle à la convention et ne fasses mention ni en bien ni en mal de la réalité en soi. Mais s'il t'arrive de franchir ces limites et de tirer une conclusion quelconque au détriment de cette dernière, je te planterai là, moi aussi.

L'auteur : Rien de plus juste [1]!

Maintenant, posé qu'il n'est question de la réalité que dans ses rapports avec nous, voici ce qu'on en peut dire : *Aucune réalité*, quelque nom qu'elle mérite, ne se manifeste à nous que par le fait de l'immersion et oubli de notre moi en certaines déterminations de notre expérience [2]; c'est cet oubli de nous-

1. Dans la suite (leçon II, p. 33, et surtout leçon V, p. 49) Fichte ne s'en tiendra pas là. Il entend bien que l'idée même de la chose en soi ne peut trouver place dans un esprit et, malgré la convention faite ici, il ne laisse pas de le dire.

2. Le mot *Expérience* est pris ici dans un sens voisin de celui de Représentation. L'expérience, c'est l'ensemble de ce qui est objet de représentation réelle ; et comme cela même n'est rien d'autre que le *contenu de la conscience*, comme d'ailleurs le contenu de la conscience est aussi *ce qui détermine la conscience*, on voit que toutes ces expressions : Expérience, conscience, contenu de la conscience, déterminations de la conscience, sont à peu près équivalentes.

S'il était besoin, pour entrer tout à fait dans l'esprit d'un Exposé qui doit

même qui confère à ces déterminations le caractère de réalité, et d'une manière générale nous procure une expérience.

Il y a donc certaines déterminations qui sont *fondamentales* et *primitives* (tu vas comprendre ces expressions que je recommande tout particulièrement à ta méditation, — il y a, dis-je, des déterminations de notre expérience qui sont primitives et fondamentales. Elles en sont les véritables racines ; ce qui les caractérise, c'est qu'elles se font elles-mêmes, qu'elles se déroulent d'elles-mêmes, qu'on n'a qu'à s'y *livrer*, qu'à se laisser prendre par elles pour se les approprier, en faire le contenu de son expérience réelle ; la chaîne de ces déterminations, on peut à volonté la laisser tomber, la reprendre, et dans un sens comme dans l'autre à partir de n'importe quel point suppléer ce qui aura manqué.

Je disais qu'on n'a besoin que de *se livrer* à ces déterminations : encore le faut-il faire, car d'elles-mêmes, ces déterminations fondamentales sont impuissantes à nous tirer irrésistiblement à elles. Nous avons en effet la faculté de dégager notre moi de ces déterminations, de l'élever au-dessus d'elles, et de nous préparer ainsi librement à nous-mêmes un ordre plus élevé d'expérience et de réalité. Nous pouvons par exemple nous penser et nous saisir nous-mêmes, dans le fait de connaître ces déterminations fondamentales, comme *ce qui* les connaît ; dans le fait d'avoir une expérience, comme *ce qui* a cette expérience ; nous pouvons en d'autres termes saisir *la seconde Puissance de l'expérience*, si nous appelons première Puissance le fait même du repos dans les déterminations fondamentales. Ce n'est pas tout : de nouveau, on peut se saisir comme *Ce qui pense* ce

forcer le lecteur à comprendre, d'expliquer encore davantage le sens du mot *détermination* dans l'expression « détermination de l'expérience », ou « détermination de la conscience », on pourrait le faire ainsi : Qu'on se représente une toile, vierge de toute peinture : telle quelle, cette toile se prête à ce que, sur elle, soit figuré n'importe quel paysage que l'on voudra : en ce sens elle est *indéterminée*. Que j'y reproduise, au moyen de lignes et de taches, une vue des quais parisiens, ces lignes et ces taches seront alors les *déterminations de la toile,* c'est-à-dire à la fois ce qui l'occupe, et ce qui en fait un tableau, tel tableau. — Maintenant, ce tableau ne voit pas lui-même ce qu'il porte ; il le présente à un observateur éventuel, il ne l'a point *présent à soi :* c'est en quoi il diffère de la Conscience. Celle-ci est comme une toile vivante, et l'univers qu'elle porte en soi à titre de détermination d'elle-même lui est à elle-même un spectacle, et ne l'est d'ailleurs que pour elle. C'est de cet Univers immanent qu'il est parlé.

qui connaît les déterminations fondamentales, comme Ce qui a l'intuition de ce qui a l'intuition ; cela donne *une troisième puissance ;* et ainsi de suite à l'infini.

Toute la différence entre la première Puissance et les Puissances supérieures, entre l'expérience qui nous est pour ainsi dire avancée et donnée gratuitement, que nous n'avons qu'à accueillir pour en faire notre expérience réelle, et cette autre expérience qui n'est pas donnée tout d'abord, mais que produit seule l'activité personnelle — toute la différence consiste, semble-t-il, en ceci : à partir de chacune des Puissances supérieures on peut embrasser du regard les Puissances inférieures et descendre vers elles ; mais de la dernière Puissance, celle des déterminations fondamentales, on n'aperçoit rien qu'elle : on ne peut aller plus bas sans entrer dans le royaume du Non-être ; et ainsi le mouvement descendant de la Réflexion se trouve limité et arrêté par ce dernier degré, tandis que son mouvement ascendant est indéfini. Ainsi, la première Puissance est la base et la racine de toute autre expérience. Voilà pourquoi plus haut je l'ai appelée *détermination première et fondamentale*.

Qu'il nous suffise ici, suivant notre convention, de considérer la sphère de la première Puissance comme sphère des déterminations fondamentales de notre expérience ; aucunement comme sphère de choses en soi et pour soi. Que de telles choses puissent exister, cela ne nous intéresse pas ; ce qui est certain, c'est qu'en tout cas elles n'existent pour nous, elles ne se manifestent à nous comme déterminations de la conscience que par le fait que nous les expérimentons ; et nous n'en parlerons que pour autant qu'elles ont rapport à nous. Ce qui se rencontre dans la sphère de la première Puissance, c'est ce qu'on appelle par excellence « réalité », « fait de conscience », ou encore « l'expérience ».

N'oublie plus désormais, cher lecteur, qu'à partir de maintenant nous ne considérons plus que ce système de la première Puissance ; laisse donc de côté tout ce qui se rapporterait à une Puissance supérieure.

Dans ce système de la première Puissance, je comprends tout ce que nous percevons soit dans l'espace par nos sens extérieurs, soit en nous-mêmes par le sens intime. Par rapport à ce dernier, tombe aussi dans cette sphère ce que j'ai nommé « Puissance

supérieure », non à la vérité quant à son *contenu*, mais quant à sa *forme*, c'est-à-dire quant aux lois suivant lesquelles se produit ce qui apparaît[1]. Ces lois, en effet, appartiennent aux faits du sens intime et sont perçues par lui pour peu qu'on prête attention aux opérations de l'âme.

Le but principal de cet entretien, cher lecteur, but arbitraire d'ailleurs et qui tire toute sa valeur de la fin que j'ai en vue) était le suivant : t'amener à diviser en deux clases les phénomènes qui se passent dans ta conscience, à bien comprendre ce qui différencie les phénomènes de la première classe des phénomènes de la seconde, à séparer et à mettre de côté ce qui est produit par la liberté et qui appartient aux Puissances supérieures, pour ne plus porter ton attention que sur ce que j'ai nommé première Puissance. — Dans la mesure seulement où tu auras compris cette division et t'y tiendras fidèlement, ne mêlant pas la première et la seconde Puissance, tu pourras saisir exactement ce dont il nous reste à parler.

1. Exemple d'objet ressortissant à la Puissance supérieure : une représentation volontaire, comme lorsque j'imagine délibérément une certaine scène. Une telle représentation ne relève pas de la première Puissance quant à son contenu, car celui-ci ne m'est pas donné, je me le donne, il est fruit de liberté ; mais les lois de cette Représentation, sans lesquelles elle ne pourrait être, ne dépendent pas de moi, elles sont données, et font dès lors partie du Système de la Puissance fondamentale.

DEUXIÈME LEÇON

L'auteur : N'oublie pas, cher lecteur, la différence que nous avons établie entre les deux déterminations fondamentales de toute conscience possible ; et rappelle-toi que dans tout le cours de ce traité il ne sera jamais question que de la première, celle que nous avons appelée détermination fondamentale et première de toute expérience. Et maintenant reprenons notre entretien, sans plus nous soucier de notre point de départ. Nous le retrouverons d'une manière ou d'une autre.

Examinons l'intérieur d'un ouvrage mécanique, d'une horloge par exemple. Tu y découvres des rouages agencés de différentes façons, des ressorts, des chaînes, etc... Tu parcours attentivement, je suppose, l'une après l'autre, les diverses pièces de l'ouvrage, examinant un rouage, puis un autre... Attaches-tu quelque importance dans cet examen au fait de considérer les pièces de haut en bas, plutôt que de bas en haut, d'aller de droite à gauche, plutôt que de gauche à droite ?

Le lecteur : Aucune. De toutes ces façons, je puis achever l'examen des parties de l'ouvrage.

L'auteur : Ou faut-il peut-être que tu te diriges dans cet examen non pas d'après l'ordre suivant lequel les pièces sont placées les unes par rapport aux autres, mais d'après d'autres considération, une ressemblance extérieure plus ou moins grande, par exemple ?

Le lecteur : Tout cela est indifférent à mon but.

L'auteur : Et pourtant, aussi vrai que tu as perçu le détail, tu as suivi un ordre quelconque en le percevant. Je suppose que ce soit l'ordre dans lequel les pièces étaient ajustées les unes aux autres de haut en bas. Pourquoi alors, parmi plusieurs façons d'agir possibles, as-tu précisément fait choix de celle-ci et non d'une autre ?

Le lecteur : Je ne puis dire que j'ai vraiment choisi. Je n'ai même pas songé qu'il y avait plusieurs façons possibles de procéder. C'est sur celle-ci que je suis immédiatement tombé. Le hasard, (c'est le mot dont je me sers quand je ne puis donner de raison) en a ainsi disposé.

L'auteur : Et le *divers* des déterminations fondamentales de conscience décrit plus haut, ne se succède-t-il pas, lui aussi, selon un certain ordre dans ta conscience ?

Le lecteur : Sans doute. Car dans l'univers que j'ai devant moi, je remarque d'abord ceci, puis cela, puis autre chose encore, ainsi de suite.

L'auteur : Penses-tu, à première vue, que cet ordre soit nécessaire ; ou crois-tu que d'autres étaient possibles ?

Le lecteur : Je crois que d'autres ordres étaient possibles. Je juge même que je n'ai pas choisi délibérément cet ordre ; il m'a été donné par le hasard, comme tout à l'heure l'ordre dans lequel j'ai examiné les diverses parties de l'horloge.

L'auteur : Revenons à notre machine et à la perception que tu te donnes de ses différentes parties. — Quand tu examines une à une et pour elle-même chaque pièce en particulier, et que tu les trouves faites d'une certaine façon déterminée, dotées d'une certaine forme, d'une certaine grandeur.. etc.. te semble-t-il impossible qu'elles puissent être autrement ? ou bien peux-tu concevoir pour elles une infinité de façons différentes d'être construites, soit plus petites, soit plus grandes ?

Le lecteur : Je pense que chacune des pièces considérée en elle-même et pour elle-même, comme pièce séparée, est susceptible d'être variée à l'infini. Mais comme toutes les parties doivent avoir une action commune et produire de concert un résultat unique, elles doivent aussi, à mon avis, cadrer ensemble, s'emboîter aisément les unes dans les autres, agir et réagir les unes sur les autres et chacune sur toutes. Il eût bien été possible de construire un tout différent, de faire par exemple, une horloge plus grande, ou qui répondît encore à d'autres

fins ; dans cette horloge, la roue que j'examine, non seulement aurait pu mais aurait dû être différente. Mais puisque c'est *ce tout*, une horloge de telle grandeur, avec telle destination, qui devait exister, il était impossible que telle pièce en particulier, tel rouage que voici, différât même de l'épaisseur d'un cheveu de sa forme actuelle. Cela justement parce que le tout est ce qu'il est. Ou encore, si je commence mon examen par une pièce particulière : cette pièce une fois déterminée comme pièce de l'ouvrage, il s'ensuit nécessairement que toutes les autres pièces doivent être comme elles sont, justement parce qu'elles doivent s'accorder avec cette pièce dans l'ouvrage.

L'auteur : Si tu connaissais à fond le mécanisme de l'ouvrage, tu n'aurais pas besoin, comme nous le supposions plus haut, de regarder effectivement l'une après l'autre les différentes parties de la machine; dès que tu aurais pris connaissance de l'une d'entre elles, tu pourrais, d'après ce que tu sais du mécanisme, compléter l'ouvrage et suppléer par le raisonnement à la perception. Tu pourrais par exemple connaître en vertu d'une simple conclusion quelles pièces s'ajustent à telle pièce donnée, à supposer toutefois que la machine réalise ce à quoi elle est destinée.

Le lecteur : Sans aucun doute.

L'auteur : Est-il indifférent pour cela que je te donne telle pièce ou telle autre?

Le lecteur : Cela est parfaitement indifférent : toutes les pièces sont ajustées entre elles : de n'importe laquelle je puis donc passer à toutes les autres, dans la mesure où le mécanisme de l'ouvrage suffit à en rendre compte.

L'auteur : Cela étant, supposons, — ce qui est possible —, que, dans une certaine mesure et d'un certain point de vue qu'il n'y a pas lieu de préciser ici, — il existe un rapport de ce genre entre les éléments qui constituent le Système fondamental de toute conscience, tel qu'il a été décrit plus haut, en sorte que les moindres détails y dépendent de l'ensemble, et l'ensemble de chaque détail, toutes les parties étant déterminées

les unes par les autres et par le tout. Ne pourrait-on pas alors découvrir par simple voie de conclusion, *a priori,* à partir de n'importe quel élément de conscience réelle quels sont, quels doivent être, tous les autres, tout comme par l'examen d'un seul rouage, tu te fais fort de trouver *a priori* et étant donné l'idée de la montre, la nature et le nombre de tous les autres ?

Suppose encore que la philosophie ou, si tu préfères, la *Théorie de la Science,* consiste précisément en cette recherche ou déduction du *divers* de la conscience, allant de ce qui est donné à ce qui ne l'est pas, et tu auras déjà une idée très claire de toute cette Science. Elle est cela : la démonstration, la déduction *a priori* de toute la conscience ou plutôt de son contenu, (entendons toujours : *quant à ses déterminations premières et fondamentales*) — à partir d'une détermination quelconque fournie par la conscience réelle; elle ressemble, encore un coup, à la déduction, que tu as parfaitement comprise, de la nature d'une horloge à partir d'un seul de ses rouages. Cette démonstration de la conscience est indépendante de la conscience réelle; et cependant par elle tu connais cette dernière aussi sûrement que tu peux connaître la constitution réelle de l'horloge, à partir d'un rouage perçu réellement, sans jeter les yeux sur les autres, si du moins l'horloge répond à sa destination.

Le lecteur : Je comprends tout ce que tu me dis, tant que je le considère superficiellement, et m'en tiens à la comparaison de l'horloge. Mais dès que je veux approfondir un peu les choses, il me semble découvrir dans ta conception une contradiction interne. La *Théorie de la Science* devrait me faire prendre conscience des déterminations fondamentales de ma conscience, sans que ces déterminations se produisent réellement dans ma conscience, avant qu'elles s'y produisent. Comment cela est-il possible? ou bien faut-il dire que cela même dont m'instruit la *Théorie de la Science*, je l'apprends mais n'en prends pas conscience?

L'auteur : Tu dois en prendre conscience, tout comme tu prends conscience des rouages dont tu conclus l'existence; cette conscience est toute différente de celle que tu aurais

si, ces mêmes rouages, tu les voyais et touchais réellement. Notre première discussion aurait dû déjà t'apprendre qu'il y a manière et manière de prendre conscience d'un objet. Nous reviendrons tout à l'heure là-dessus pour en donner une explication encore plus claire et plus détaillée. Que cette difficulté ne t'empêche pas, en attendant, d'entrer dans notre hypothèse.

Le lecteur : En vérité, je n'ai nullement envie d'accepter de spéculer sur ce qui arriverait au cas où le pur possible serait réel, et l'impossible possible. Ton hypothèse d'un enchaînement systématique qui relierait entre elles les déterminations fondamentales de notre conscience, me paraît appartenir aux choses impossibles.

L'auteur : J'espère que je pourrai résoudre tes objections contre mon hypothèse. En attendant tirons de celle-ci une conclusion, une seule, laquelle je ne puis trop me hâter de formuler pour dissiper des malentendus d'une autre espèce et prévenir la mauvaise impression que tu en pourrais avoir.

Quand, ayant examiné une pièce de l'horloge tu conclus, d'après les lois de la mécanique et l'idée de l'horloge, quelles autres pièces sont nécessaires pour lui faire atteindre son but et jouer son rôle, as-tu alors une perception réelle de ces autres pièces, les touches-tu par le fait que tu les conclus, y a-t-il un seul de tes sens qui les perçoive ?

Le lecteur : Nullement. Pour me servir des exemples de notre premier entretien : Leur rapport à ma conscience n'est pas celui de ce livre, que je tiens en main, mais plutôt celui de la Représentation de ma conversation d'hier avec mon ami, toutes choses égales d'ailleurs. Ce qu'il y a de vraiment réel dans cette action, ce en quoi mon attention s'absorbe et mon moi se perd, ce n'est pas la présence actuelle des rouages, mais la Représentation que j'en ai : représentation qui est plutôt, par rapport au réel, un modèle qu'une copie[1].

L'auteur : Se peut-il qu'un homme intelligent, toi ou quelque autre, prenne cette Représentation, cette esquisse, cette figu-

1. ... nicht eigentlich *Nach*bilden, sondern *Vor*bilden..., p. 351.

ration intérieure de l'objet pour l'objet réel, pour l'horloge qui marche en réalité? Et conçois-tu que quelqu'un puisse jamais te dire, après t'avoir déduit et décrit une montre : eh bien! maintenant, cette montre, mets-la dans ta poche; elle marchera bien! tu peux la sortir quand tu voudras et y voir l'heure qu'il est!

Le lecteur : Non, certes, à moins de folie.

L'auteur : Prends donc garde toi-même de parler de la sorte; car c'est ainsi et non autrement que procédait le système philosophique dont j'ai parlé dans l'Introduction et contre lequel est dirigé le nouveau : il voulait nous faire prendre la Démonstration d'une montre, et encore une démonstration inexacte, pour une montre réelle et qui plus est, excellente.

Mais que dirais-tu si celui à qui tu as décrit et déduit une montre, te disait pour finir : A quoi bon tout cela? Je ne saisis pas comment je puis obtenir par là une véritable montre, ou voir l'heure à ta démonstration. Que dirais-tu s'il allait jusqu'à t'accuser de lui avoir, par ta démonstration, abîmé ou soustrait sa véritable montre[1]?

Le lecteur : Je dirai qu'il est fou, tout comme le personnage de tout à l'heure.

L'auteur : Garde-toi donc bien toi-même de parler de la sorte! Que nous ne fournissions pas une montre réelle alors que nous n'en annonçons qu'une démonstration, tel est bien pourtant le reproche le plus sérieux formulé jusqu'à cette heure contre la Philosophie nouvelle, et cela par les savants les plus respectables, par les penseurs les plus profonds de notre époque.

C'est cette confusion de la chose réelle avec sa démonstration intelligible qui explique finalement toutes les méprises dont cette philosophie a été l'objet; c'est la clé de tous les malentendus qu'elle a provoqués; je l'affirme solennellement. Aussi, trêve aux suppositions relatives à ce que pourrait bien être cette Philosophie : voici, objectivement, historiquement,

1. L'allemand ici est joli : « ... aus der Tasche heraus demonstrirt... »

ce qu'elle est en réalité pour ses promoteurs, lesquels doivent pourtant bien la connaître :

1. — La Philosophie, ou (puisque ce mot pourrait prêter à discussion) la *Théorie de la Science* fait complètement abstraction de tout ce que nous nommions tout à l'heure *puissances supérieures de la conscience;* elle appuie ses affirmations (comme nous l'établirons tout à l'heure) *sur les déterminations premières et fondamentales de la conscience*, entendues au sens que je t'ai expliqué.

2. — Dans les déterminations fondamentales elles-mêmes, elle distingue en outre celles qui sont regardées comme universelles et nécessaires et celles qui n'existent que pour nous hommes, ou même pour tel ou tel individu.

De cette dernière catégorie notre philosophie fait encore abstraction : elle ne s'occupe que de la première catégorie de déterminations.

Si quelqu'un avait encore quelque doute sur la raison et sur les limites de cette dernière distinction, ou ne parvenait pas à rendre cette distinction aussi claire à son esprit que l'a été, nous le supposons, la première, indiquée plus haut, cela aurait peu d'importance pour les conclusions que nous songeons à en tirer dans cet écrit, et serait sans influence pour la conception de la *Théorie de la Science*, telle que nous nous proposons de la donner. Dans le système lui-même (dans lequel nous n'avons pas ici l'intention de faire pénétrer le lecteur), ce qui n'est détermination qu'au regard de l'espèce ou de l'individu s'élimine de soi.

Une réflexion encore, en passant, pour les lecteurs au courant de la terminologie philosophique ; ce qu'il y a d'universel dans les déterminations fondamentales et dont seul s'occupe la philosophie correspond à ce que Kant appelle *a priori* ou primordial; ce qui est déterminé par l'espèce ou l'individu correspond à ce que le même auteur désigne comme *a posteriori*.

La *Théorie de la Science* ne présuppose pas cette distinction Kantienne de l'*a priori* et de l'*a posteriori*; elle l'engendre et la fonde au cours de son développement; et d'ailleurs ces expressions ont chez elle une tout autre signification[1].

1. Selon Kant, il faut distinguer ce qui est donné *a priori*, et ce qui l'est *a posteriori* : ce que l'Esprit impose à l'expérience, et ce que l'expérience pré-

3. — La *Théorie de la Science* part du postulat suivant : le *divers* des déterminations fondamentales de la catégorie (ou classe) définie plus haut, doit pouvoir être enchaîné systématiquement, en sorte que, une fois donné tel détail, tout le reste, qui existe en fait, s'ensuive tel qu'il existe; en d'autres termes, les déterminations fondamentales doivent constituer dans leur sphère un système clos et parfaitement achevé.

La *Théorie de la Science*, dis-je, *se donne à elle-même* ce point de départ. Elle ne consiste pas en ce postulat, mais c'est en vertu seulement de ce postulat qu'elle devient possible; par ailleurs ce postulat lui-même n'est pas encore prouvé : c'est une hypothèse. Peu importe d'où le Théoricien de la Science tient cette idée et ce qui lui a suggéré cette hypothèse d'un lien systématique des déterminations. Il ne la donne pas comme certaine, il ne se fait même pas fort de l'établir directement, encore moins prétend-il à démontrer quoique ce soit par elle. Mettons donc que ce soit une conjecture sans fondement, une idée fortuite, et qui ne vaut ni plus ni moins que n'importe quelle idée fortuite.

4. — Partant de cette hypothèse, le Théoricien de la Science entreprend de déduire d'une détermination fondamentale, de lui connue, — peu importe laquelle pour le moment, — toutes les autres, en tant qu'elles sont nécessairement liées à la première et déterminées par elle. S'il échoue dans son entreprise, il n'est pas prouvé pour autant qu'il ne réussira pas une autre fois, ni non plus que son hypothèse d'une liaison systématique soit fausse. Celle-ci garde, après comme avant la tentative, toute sa valeur comme problème. Par contre, que l'essai réussisse, que nous arrivions vraiment à déduire d'une donnée quelconque,

sente à l'esprit. Il y a là *deux objets de connaissance* tout à fait distincts; ce qui est *a posteriori* ne peut être anticipé d'une manière nécessaire; et ce qui est *a priori*, n'a que faire d'une vérification de l'Expérience, qui ne saurait lui manquer, par définition. Le sens où Fichte prend les mots est différent. *A priori, a posteriori,* désignent seulement pour lui deux manières différentes de considérer un même objet : les déterminations de la conscience sont à la fois *a priori* et *a posteriori*, *a priori* en tant que déduites, *a posteriori* en tant que perçues, et *il y a lieu* de vérifier si ce qui est perçu est identique à ce qui est déduit... C'est l'accord de l'Expérience avec la déduction qui doit prouver la valeur de la Déduction. Le Système se justifie, en existant. (J'ai expliqué davantage ce point dans mon exposé du Panthéisme de Fichte : cf. *A travers la Métaphysique*, p. 101 sq. [Beauchesne]).

toutes les autres déterminations fondamentales de la conscience, à les déduire de façon complète et définitive : alors le succès aura prouvé la vérité de l'hypothèse. Mais, même élevée de la sorte au rang de thèse, l'hypothèse en question reste encore extérieure à la *Théorie de la Science* : celle-ci consiste tout entière dans la déduction elle-même ; elle commence où commence la déduction, et où celle-ci s'achève, elle est elle-même achevée.

Notons donc ceci, mon cher lecteur, comme un fait acquis une fois pour toutes ; et gardes-en le souvenir dans la suite. La *Théorie de la Science* est la déduction systématique d'une certaine réalité : à savoir, de ce que nous avons appelé la première puissance conscientielle ; et le rapport de la deduction du réel au réel lui-même est identique à celui de la « démonstration » d'une montre à la montre réelle. Telle est la prétention de la *Théorie*. En tant que *Théorie de la Science* elle ne se propose aucun autre but, à aucun point de vue, que celui qui vient d'être précisé. Elle est cela, rien que cela et consent à n'être rien si elle ne peut être cela. Quiconque la fait passer pour autre chose ou pour quelque chose de plus, ne la connaît absolument pas.

Les déterminations fondamentales de la conscience comme telles, c'est-à-dire comme déterminations d'une conscience, et non pas comme réalités extérieures à la conscience, voilà tout d'abord l'objet de notre philosophie. Qu'il y ait des réalités extérieures à la conscience ou qu'il n'y ait que des déterminations conscientielles, c'est ce qui, nous le verrons plus loin, n'importe pas à la Science ; elle s'accommoderait également de l'une et de l'autre thèse ; mais nous verrons aussi qu'en fait d'après elle (et nous dirons pourquoi) il n'y a que des déterminations de conscience. Qu'il suffise pour le moment d'indiquer que la chose est ainsi.

Les déterminations fondamentales qui sont l'objet de la *Théorie de la Science* sont celles-là mêmes qui sont aussi l'objet de la perception ou plutôt sont celles-là mêmes qui constituent la perception ; seulement la *Théorie de la Science* et la perception se rapportent au même objet de manières différentes. La conscience réelle est à la *Théorie de la Science* ce que la présence de ton ami est à la Représentation de cette présence, ou ce que la montre est à sa description. Celui qui philosophe n'est

pas absorbé dans les déterminations fondamentales de la conscience, mais dans l'acte de les représenter et désigner.

Ainsi la *Théorie de la Science* déduit, *a priori*, c'est-à-dire sans recourir à la perception, ce qui, selon elle, doit précisément être atteint *a posteriori* par la perception. Les expressions *a priori, a posteriori* ne désignent donc pas ici des objets différents, mais seulement deux façons de considérer un même objet à peu près comme la même montre est objet *a priori* quand on la déduit, *a posteriori* quand on la perçoit.

Tel est le but que s'est fixé à elle-même la *Théorie de la Science*, depuis qu'elle existe. D'ailleurs son nom l'indique assez clairement. Aussi est-il à peine concevable qu'on ne l'ait pas voulu croire, disant ce qu'elle est.

Tout entière à cette tâche, elle peut laisser les autres philosophies être ce qu'elles veulent : Amour de la sagesse, sagesse du monde, sagesse de la vie, et tout ce qui peut passer pour sagesse. Elle ne demande qu'une chose, bien légitime d'ailleurs, c'est de n'être pas confondue avec les autres, jugée et réfutée par elles. Ses promoteurs réclament seulement la permission de ne pas collaborer avec les autres philosophies et même de ne pas les connaître. Elle se refuse à discuter sur la conception que tel ou tel peut se faire de la philosophie, ou de ce qui lui semble en avoir été de tout temps la définition; elle en appelle au droit qu'elle a de se fixer à elle-même sa tâche, et si quelque autre chose doit être Philosophie, en dehors de cette tâche, elle se passe d'être Philosophie.

J'espère, cher lecteur, que cet exposé de la *Théorie de la Science*, considéré comme simple exposé objectif, historique, t'auru paru tout à fait clair et compréhensible, sans équivoque possible. Il ne me reste plus qu'à te faire une prière : Pénètre-toi bien de cet exposé, afin de t'en souvenir le cas échéant; et sois persuadé que j'ai pris au sérieux toutes les assertions que j'ai avancées, que je compte m'y tenir strictement et rejeter ce qui ne cadrerait pas avec elles.

TROISIÈME LEÇON

Le lecteur : Je crois avoir bien saisi maintenant ce que tu entends par *Théorie de la Science*, et comprendre, historiquement, ce que tu veux dire. Cette Théorie me paraît même possible si je l'envisage en gros et m'en tiens à l'analogie qu'elle offre avec la démonstration — ou déduction — d'une machine. Mais dès que je considère ce qui distingue nécessairement ces deux déductions, et la différence caractéristique que présentent nécessairement leurs objets, une Science, comme celle que tu décris, m'apparaît absolument chimérique.

Le concept de l'enchaînement systématique d'un *divers* dans l'œuvre d'art en vue du résultat à obtenir a préexisté dans l'esprit de l'artiste à l'œuvre elle-même ; et c'est même par ce concept et d'après lui que l'œuvre a été faite. Nous ne faisons, nous autres, que reproduire ce concept de l'artiste, le *retrouver* après lui. Aussi, peut-on justement parler, dans ce cas, d'une unification systématique d'un *divers :* cette unification existe *dans le concept de l'artiste* et de tous ceux qui se considèrent comme tels.

Votre assertion que le divers de la conscience est systématiquement enchaîné signifie-t-elle pareillement que cette conscience est l'œuvre d'un artisan qui en aurait d'abord formé le concept ? Et le Théoricien de la Science ne fait-il, ici encore, que *retrouver* après lui ce même concept ? Où est cet artisan ? Comment et avec quoi a-t-il construit la conscience ?

L'auteur : Et si telle n'était pas ma pensée ? Si la ressemblance entre les deux termes de la comparaison ne s'étendait pas jusque-là ? Si la proposition, qui te paraît équivoque voulait simplement dire ceci : il est *loisible* de considérer le *divers* de la conscience, *entre autres choses,* comme systématiquement enchaîné ? Ou encore : il y a deux manières de considérer et de concevoir les déterminations d'une conscience : l'une, directe, et qui consiste à s'y livrer, et à voir ainsi comment elles sont ;

l'autre indirecte et qui consiste à déduire, systématiquement, de leur enchaînement systématique lui-même, comment elles doivent être. Cette dernière méthode d'ailleurs n'a de sens qu'une fois posé l'existence d'une conscience réelle, bien qu'on s'oblige à ne regarder pas son contenu ; et elle n'est réalisée qu'en suite d'une libre initiative de qui l'emploie. D'après cela, *le Théoricien de la Science* et lui seul, serait artisan de la Conscience, si l'on veut à tout prix parler d'un artisan ; proprement, il ne la crée pas, il la découvre, la *retrouve,* sans qu'il y ait lieu d'imaginer pour de bon un premier artisan qui ait travaillé à la produire d'après un premier concept.

Le lecteur : Si je t'ai bien compris, voici comment se présentent les choses : *Primo*, une Conscience existe, à titre de détermination fondamentale, dans mon expérience, et elle existe aussi sûrement que j'existe moi-même. Entendu ! — *Secundo,* cette Conscience apparaît comme un *divers* incohérent. Entendu encore ! — En quoi consiste cette Conscience, je le sais, puisque c'est la mienne et, de ce point de vue, il n'y a rien à demander de plus.

Maintenant, il est possible (on peut concevoir) que quelqu'un arrive à déduire systématiquement ce *divers,* comme devant être précisément ce qu'il est, si seulement la Conscience elle-même doit être. En ce cas, cet enchaînement du *divers,* manifesté par sa Déduction, n'existe que pour qui l'a découvert en le déduisant; pour tout autre, il n'existe pas. Et, de ce point de vue aussi, il n'y a rien à demander de plus.

L'auteur : C'est bien mon idée.

Le lecteur : Soit. Mais cette idée je ne la comprends encore qu'à la manière d'un *historien*, non à la manière d'un philosophe, et il me reste bien des difficultés.

Poursuivons donc. L'artisan qui élabore le concept d'une machine, réduit dans ce concept la multiplicité des parties en jeu, le *divers*, à l'unité d'un Résultat. L'ouvrage doit accomplir telle ou telle fonction déterminée, et, dans le concept de l'artisan, un certain enchaînement du *divers* qui constitue l'ouvrage est la condition même pour que l'ouvrage atteigne sa fin. Cette unité, qui vient à l'ouvrage de sa fin, est antérieure à l'ouvrage,

antérieure même au concept du *divers*. C'est la fin qui rend compte du *divers* : il faut tel *divers* parce qu'on se propose telle fin.

Cette manière de concevoir l'unité d'un ouvrage me paraît inséparable de celle d'un enchaînement systématique. Ton Théoricien devrait donc connaître tout d'abord ce qui fait l'unité, ce qui est la fin et le résultat de toute Conscience, pour y ramener, (en déduire) le *divers*, comme sa condition.

L'auteur : Sans doute.

Le lecteur : Ce concept, principe d'unité, ton Théoricien ne peut le découvrir dans son système : il doit le posséder *avant* de commencer sa Déduction systématique. Ainsi l'artisan, avant de se mettre en quête des moyens de rendre un ouvrage apte à sa fin, doit savoir quelle est la fin de l'ouvrage.

L'auteur : Incontestablement ; le Théoricien doit posséder ce concept, source d'unité, avant d'élaborer son système.

Le lecteur : L'artisan se donne librement une fin ; il la crée par sa pensée et cela se comprend, puisque l'existence aussi bien que la nature de l'ouvrage dépendent uniquement de lui. Mais le Théoricien de la Science ne peut pas se donner à lui-même librement l'idée d'une fin, car la Conscience, comme tu l'as reconnu tantôt, existe déjà indépendamment de lui, elle est ce qu'elle est, et la manière dont le *divers* s'y comporte échappe à l'emprise du philosophe. Il ne peut pas davantage, nous l'avons dit, découvrir cette unité au cours de sa déduction, puisque celle-ci, pour être possible, suppose connue cette unité. Enfin il ne peut pas davantage la trouver, au moyen d'une perception, dans sa conscience réelle, puisque, *par hypothèse*, celle-ci n'offre que le *divers*, aucunement l'unité. Comment donc, par quelles voies, pourra-t-il la découvrir ?

L'auteur : Posons qu'il tombe sur elle par une heureuse chance. Il devine cette unité. Ce n'est qu'une conjecture, si tu veux, et c'est au petit bonheur que le Théoricien commence à construire son système. Découvre-t-il, en cours de route, que le *divers* de la Conscience se laisse vraiment rapporter à cette Unité supposée, du coup la supposition s'avère justifiée : l'hypothèse est démontrée par son succès.

Le lecteur : Soit. Mais poursuivons. Avant de former le concept de la machine qu'il veut fabriquer, l'artisan connaît les lois nécessaires et immuables de la mécanique ; il compte sur ces lois pour mettre en relation les uns avec les autres les divers éléments de son ouvrage, en vue du résultat à obtenir ; il connaît encore les matériaux qu'il emploiera et leurs propriétés, et, dans l'élaboration de son concept, il table sur leur immutabilité. Le Philosophe, avant de déduire, devrait connaître lui aussi des lois immuables, d'après lesquelles le *divers* de la conscience pût être censé agir en vue du résultat supposé ; il devrait même, si je ne m'illusionne totalement, connaître une matière, « quelque chose » qui relevât de ces lois, — qui en relevât, dis-je, indépendamment du philosophe.

Mais — pour m'en tenir au premier point — d'où vient au philosophe la connaissance de telles lois ? L'obtient-il encore par un heureux hasard? Et faudra-t-il encore attendre, pour savoir si elles sont les vraies lois, qu'on ait pu, au moyen d'elles, tirer du *divers* de la conscience le résultat supposé ; tout de même que, à son tour, le dit Résultat devra s'avérer le vrai, celui qu'il fallait escompter, du fait qu'il aura justement été produit par ces lois?

L'auteur : Tu railles la *Théorie de la Science ;* et avec plus de pénétration qu'on ne fait d'ordinaire.— Non, ce n'est pas ainsi que la *Théorie* procède. Ce serait évidemment un cercle vicieux.

Tiens-t'en à la comparaison choisie. Suppose que le Théoricien est l'artisan qui construit cette machine, la Conscience. — Comme celle-ci existe déjà (il l'affirme lui-même), on doit plutôt dire qu'il la reconstruit ou la *réinvente ;* mais en tout cas il l'*invente,* en ce sens que, pendant son travail, il n'a garde de jeter les yeux sur le modèle.

Mais la grande différence entre le travail du Philosophe et celui d'un mécanicien, est en ceci : le second a affaire à une machine morte, qu'il meut lui-même ; le premier travaille sur une matière vivante, et qui se meut de soi. Il ne produit pas la conscience, mais la regarde se produire elle-même sous ses yeux. Au cas où la Conscience serait soumise à des lois, nul doute qu'elle se règle sur elles au cours de cette auto-production. Ainsi, en observant sa propre conscience, le Philosophe découvrira les

lois qui la régissent. Il les découvrira par surcroît, dis-je, car ce n'est pas d'elles, mais de leur Résultat, *de la Conscience totale* qu'il se soucie.

Le lecteur : Une Conscience qui se produit elle-même et qui n'est pas la conscience réelle, celle qui nous est donnée à tous et que nous connaissons ?

L'auteur : Qui n'est pas celle-là. La conscience dont tu parles ne s'engendre pas systématiquement elle-même ; le *divers* qui la constitue n'y est relié que par le hasard. La Conscience que le Philosophe voit se produire elle-même sous ses yeux est seulement une image de la conscience réelle.

Le lecteur : Une Image, qui se produit elle-même ? — je ne te suis plus du tout. Je ne te comprendrai que lorsque tu m'auras donné une brève esquisse du Processus même auquel tu fais allusion.

L'auteur : Soit. L'hypothèse dont nous partons est celle-ci : le dernier et plus haut résultat de la Conscience, celui auquel tout le *divers* qu'elle contient se rapporte comme la condition se rapporte au conditionné, ou comme les roues, les ressorts et les chaînes d'une horloge se rapportent à l'aiguille des heures, ce résultat n'est rien autre que la *claire et complète Conscience-de-soi ;* comme celle que tu as, que j'ai, que nous avons tous.

Je dis : comme celle que toi, moi, tous, nous avons ; j'exclus par là, selon une remarque que j'ai déjà faite, tout ce qui est purement individuel et qui ne peut, en conséquence, faire partie de notre système (tomber sous sa déduction). Ce que tu n'attribues qu'à toi, comme ce que je n'attribue qu'à moi, cela est exclu, mais non pas ce fait que tu t'attribues quelque chose exclusivement et que chacun de nous fait de même.

Maintenant, que la parfaite Conscience-de-soi constitue le résultat suprême de toute conscience (que ce soit ce à quoi tend tout son effort), c'est, comme nous l'avons dit, une simple hypothèse, et qui attend du Système sa consécration.

C'est de cette Conscience-de-soi, considérée en sa détermination fondamentale, que part la Déduction.

Le lecteur : En sa détermination fondamentale ? qu'est-ce que cela veut dire ?

L'auteur : En ce qui, chez elle, n'est aucunement conditionné par une autre conscience; en ce qui ne peut donc être trouvé par la Déduction, mais d'où au contraire la Déduction doit partir. Que le *divers* de la conscience contienne les conditions de la complète Conscience-de-soi, cela est supposé; mais dans la Conscience-de-soi elle-même, il doit y avoir quelque chose qui ne soit conditionné par rien autre. C'est ce quelque chose qu'il faut découvrir, et d'où la Déduction doit partir[1].

Le lecteur : Comment le découvres-tu?

L'auteur : Encore par une heureuse rencontre! mais pour le coup le Principe, une fois trouvé, n'a que faire d'une démonstration que d'ailleurs on ne saurait fournir : il est évident par lui-même.

Le lecteur : Qu'est-ce donc qui se manifeste ainsi évident par soi? J'omets provisoirement de t'interroger sur la nature même de cette évidence).

L'auteur : Que le Principe découvert est quelque chose d'absolument inconditionné, et de caractéristique de la Conscience-de-soi.

Le lecteur : Je ne te comprendrai que lorsque ce quelque chose d'évident, dont tu pars, cet absolument inconditionné, ce caractéristique de la Conscience, tu me l'auras fait connaître.

L'auteur : C'est la Moi-ité[2], le sujet-objet, et rien d'autre; c'est l'unité du subjectif et de l'objectif, de la conscience et du conscient; c'est cette identité elle-même, et absolument rien d'autre.

---

1. La suite des idées dans ce paragraphe apparaît mal. Je pense qu'il faut entendre : Nous savons, pour l'avoir posé comme une vérité à confirmer, que le divers de la conscience doit constituer une des conditions nécessaires à l'existence de la Conscience-de-soi; c'est même cette vérité supposée qui nous autorise à passer de la Conscience-de-soi au divers qui la remplit. Mais encore faut-il pouvoir *partir* de cette Conscience-de-soi, et pour cela trouver en elle quelque chose qui se suffise.

2. Je traduis ainsi le mot *Ichheit*. Traduire *die Ichheit* par *le Moi*, c'est prêter aux méprises qui n'ont pas manqué de se produire; *Egotité*, qu'on emploie quelquefois est par contre bien mal formé. Quant à *moïitié* qu'a utilisé M. Claparède et qu'enregistre le Vocabulaire de la Société française de Philosophie (voir au mot *Moi*), c'est un vocable déplaisant pour ce qu'il éveille comme harmonique l'idée de *moitié*.

Le lecteur : J'ai entendu dire de divers côtés que l'on a trouvé inintelligible, et ridicule par-dessus le marché, ce premier point qui doit vous paraître, à vous, clair et accessible à tout le monde, puisque c'est de lui que vous partez. Ne pourrais-tu me pourvoir, pour le cas où je serais interrogé là-dessus, de moyens supplémentaires, aptes à faire saisir ce point aux ignorants ? Mais, que cela ne te détourne pas de la voie dans laquelle tu t'es engagé. Aussi bien ce point fait-il peut-être partie du Système lui-même et ne relève-t-il pas d'un exposé introductif ?

L'auteur : Il relève sans aucun doute du présent exposé, puisque, selon ce qui a été dit tout à l'heure, il est commun à la *Théorie de la Science* et à la conscience réelle, étant ce sur quoi s'appuie celle-là pour dépasser celle-ci. Quiconque veut acquérir une idée tout à fait claire de la *Théorie*, doit connaître le point d'où elle part : et c'est le but même de cet exposé de faire acquérir une telle idée.

Que par ailleurs ce point n'ait pas été compris jusqu'ici, c'est là une chose absolument inconcevable : Tout enfant qui a cessé de parler de soi à la troisième personne et qui emploie le mot « Je », a déjà fait ce qu'il faut et est en état de nous comprendre.

Il me faut donc répéter ce que j'ai déjà dit plusieurs fois : — Pense un objet quelconque, par exemple le livre que tu tiens en main. Tu peux évidemment prendre conscience du livre comme pensé, et de toi-même comme pensant le livre. T'apparais-tu à toi-même comme identique au livre ou comme différent de lui ?

Le lecteur : Comme différent de lui, à coup sûr. Pas de danger que je me prenne jamais moi-même pour le livre !

L'auteur : Pour que tu distingues de la sorte le Pensant et le Pensé, est-il nécessaire que le Pensé soit toujours un livre et ce livre ?

Le lecteur : Aucunement. Je sais me distinguer moi-même de *n'importe quoi.*

L'auteur : Pensant ce livre, tu peux donc faire abstraction de ce qui te le fait penser justement comme un livre et tel livre, pour n'attacher ton attention qu'au fait que, pensant ainsi, tu te distingues pourtant du pensé ?

Le lecteur : Sans aucun doute. Et de fait, en répondant tout à l'heure à la question posée par toi si je me distinguais moi-même du livre, je n'ai fait attention qu'à cette distinction pure et simple.

L'auteur : Tu distingues donc tout Objet pensé de toi-même, Sujet pensant, et cette distinction [1] est la condition *sine qua non* pour qu'il y ait devant toi un *objet?*

Le lecteur : Tout à fait.

L'auteur : Maintenant, pense-toi toi-même. Tu peux cette fois encore distinguer dans ta conscience un Pensant et un Pensé. Mais les deux diffèrent-ils vraiment? sont-ils deux choses distinctes?

Le lecteur : Non. Car si c'est *moi-même qui* me pense, c'est moi le Pensant; et si c'est *moi-même que* je pense, je suis en même temps le Pensé; autrement, je ne me penserais pas *moi*, mais un objet quelconque, comme le livre que voici.

L'auteur : Te pensant, tu t'es sans doute pensé en tant que tel individu, en tant que Caius ou Sempronius ou de quelque autre nom que tu t'appelles. Mais tu peux sans doute faire abstraction de ce qui individualise ainsi ta personnalité, comme tout à l'heure tu l'as fait pour le livre, et ne considérer que la *coïncidence* en ce cas du Pensant et du Pensé, comme dans le cas du livre, tu considérais au contraire leur non-coïncidence. C'est d'ailleurs ce que tu as fait tantôt, quand tu m'expliquais que, dans la pensée de toi par toi, Pensant et Pensé s'identifient.

Ainsi, quand Pensant et Pensé coïncident, tu es en présence du « Moi »; et en présence d'un Objet, quand ils se distinguent. Tu connais maintenant le caractère essentiel du « Moi », de ce fameux Moi *pur*, sur lequel les philosophes de ce temps se cassent la tête depuis des années, qu'ils tiennent en fin de compte pour une illusion psychologique — écris bien : *psychologique* — et trouvent infiniment ridicule.

Le lecteur : Ils se figuraient peut-être qu'un Moi pur de la sorte, une chose capable de se refermer sur soi à peu près

1. Le texte porte *Untersuchung* mais le contexte montre qu'il faut lire, à n'en pas douter, *Unterscheidung*.

comme un couteau de poche, devait se laisser découvrir au fond de la conscience, comme le gaufrier à formes des Kantiens. Ils l'ont sans doute cherché avec ardeur, ce couteau de poche, et comme ils ne l'ont pas trouvé, ils déclarent que ceux qui croient l'avoir vu se sont mis dedans.

L'auteur : Il se peut. Mais toi-même, comment as-tu fait pour apercevoir cette coïncidence, ce repliement du même sur le même, dont nous parlons) ?

Le lecteur : Je me suis simplement pensé moi-même.

L'auteur : D'autres que toi se pensent-ils aussi eux-mêmes ?

Le lecteur : Certainement, à moins qu'ils ne sachent ce qu'ils disent ; car tous les hommes parlent d'*eux-mêmes*.

L'auteur : Est-ce qu'en se pensant eux-mêmes, ils procèdent comme toi-même as fait ?

Le lecteur : Je le crois.

L'auteur : Peuvent-ils observer leur manière de procéder, comme toi-même as observé la tienne ?

Le lecteur : Sans aucun doute.

L'auteur : Eh bien, s'ils le font, s'ils considèrent l'acte par lequel ils se pensent eux-mêmes, ils découvriront tout comme toi cette coïncidence du sujet et de l'objet ; s'ils n'y font pas attention, ils ne la découvriront pas : telle est notre opinion. Il n'est pas question ici de la découverte de quelque chose de tout fait, mais bien de la découverte de quelque chose qui est d'abord à produire librement par la pensée. Qui dit *Théorie de la Science* ne dit pas Psychologie, (la psychologie n'est d'ailleurs rien du tout).

Maintenant je voudrais obtenir de toi une réponse décisive à la question suivante : crois-tu sérieusement, que moi-même et les autres êtres intelligents procédions, dans l'acte de nous penser, de la même façon que toi, et saisissions dans cet acte l'Unité du Pensant et du Pensé ?

Le lecteur : Non seulement je le crois, mais j'affirme que c'est certain ; et je tiens une exception en cette matière pour absolument

impossible. C'est en vertu de cet acte qu'apparaît l'idée du *moi;* cet acte constitue cette idée même : on ne peut donc à la fois se penser et ne pas l'avoir.

L'auteur : Excuse-moi, cher lecteur; est-ce que par hasard tu serais capable de voir par la pensée dans mon âme et dans celles de tous les êtres raisonnables? Et à supposer que tu le pusses, l'as-tu fait? As-tu passé en revue tous les êtres raisonnables pour dire ce qui a lieu dans l'âme de chacun?

Le lecteur : Nullement. Et néanmoins je n'ai rien à retirer de ce que j'ai dit. Bien plus; — en m'analysant bien, je trouve en moi une affirmation qui dépasse encore ce que j'ai dit : à savoir l'affirmation que nécessairement tout homme affirme de lui-même à l'égard des autres ce que j'en ai moi-même affirmé.

L'auteur : Comment peux-tu dire cela?

Le lecteur : En m'analysant avec soin, en prenant exactement conscience de moi, je découvre qu'à l'acte même de me penser et de me trouver identiquement pensant et pensé, est jointe immédiatement la conviction irrésistible et insurmontable qu'il n'en peut jamais aller autrement ni pour moi ni pour d'autres.

L'auteur : Ce faisant, tu prescris donc une loi, et à toi-même et à tous les autres. C'est là en même temps, et pour le dire en passant, un bon exemple de cette évidence immédiate dont nous parlions tout à l'heure.

Mais revenons à nos moutons!

Cette détermination, fondamentale et caractéristique, de la Conscience-de-soi, le Philosophe la trouve en dehors de son Système et indépendamment de lui. Elle ne peut recevoir une démonstration dans le système, et d'ailleurs, comme thèse, elle n'en comporte pas : elle est immédiatement claire. On ne peut pas davantage démontrer qu'elle est réellement le fondement du système, sinon par le fait, c'est-à-dire en faisant voir que c'est à partir d'elle que la Déduction est réellement possible.

Quant à la Déduction elle-même, voici comment on y procède. Le Théoricien de la science se dit : Je me pense, et me pensant je découvre l'identité dont il a été parlé. Ne découvré-je pas aussi autre chose, un autre caractère de la conscience lié au premier? puis un troisième lié au second, et ainsi de suite, jusqu'à épuisement de tous les caractères, de toutes les déterminations de la conscience de soi? Ce qui constituerait une déduction systématique du Tout.

Le lecteur : De nouveau, je ne comprends pas. Tu demandes si à la détermination initiale, quelque chose d'autre, une nouvelle détermination évidemment, est liée. De quel lien s'agit-il? Et de quelle chose? En tout cas, tout à l'heure, en me pensant, j'ai pris conscience de l'identité du sujet et de l'objet et de rien d'autre.

L'auteur : Cependant, en te pensant, tu as fait abstraction, comme je t'en ai prié et comme tu l'as reconnu, de plusieurs choses que tu pensais en même temps que toi-même. Tu as eu raison de le faire. Et il ne servirait de rien pour la Science de retirer de leur état de confusion toutes les choses que nous avons laissées de côté.

Mais à l'opération même par quoi tu saisis ta propre pensée, est lié *quelque chose*, et tu dois le trouver, en cherchant bien. Par exemple, l'opération en question ne t'apparaît-elle pas comme le passage d'un premier état à un autre, lequel est l'état même où tu te penses toi-même?

Le lecteur : En effet.

L'auteur : Estimes-tu que c'est là un fait universel? que quiconque se pense soi-même doit se voir, s'il s'observe bien, passer d'un état à un autre?

Le lecteur : Je le crois tout à fait. J'ai là-dessus la même évidence immédiate que tout à l'heure.

L'auteur : Ainsi, une apparence (une expérience), si on la considère comme il faut, amène à une autre ; celle-ci, de la même manière à une troisième. De la sorte, pas à pas, la doctrine de la Science progresse, jusqu'à ce qu'elle ait épuisé le *divers* et s'achève dans la Conscience-de-soi entièrement déduite.

De cette façon, on peut dire, que, à certains égards, c'est le Philosophe lui-même qui produit le système de la conscience; mais à d'autres égards, c'est le système de la conscience qui se produit lui-même. Le Philosophe pose la condition, fournit l'occasion que requiert le système pour se produire. Quand le philosophe pense et construit ce qu'il a en vue, *quelque chose* lui apparaît, qu'il n'avait pas en vue et qui se manifeste comme nécessaire; en même temps il a l'évidence que ce qui a lieu pour lui doit également avoir lieu, dans les mêmes conditions, pour tous les êtres raisonnables.

Ce n'est donc que l'origine, le premier anneau de sa chaîne, que le Philosophe produit par son initiative. A partir de là, il est *conduit*, mais non *poussé*. Il a chaque fois à construire, de nouveau par son initiative, l'anneau qu'exige l'état de la construction précédente; et ainsi, peu à peu le système s'édifie. C'est dans cet enchaînement que s'expriment, s'extériorisent les Lois de la Conscience sur lesquelles tu m'interrogeais tout à l'heure. D'ailleurs, ce qui importe au Philosophe, ce n'est pas de *comprendre* ces lois, mais d'enregistrer leur résultat.

Le lecteur : Je me souviens d'avoir entendu faire ce reproche à votre système : qu'il est parfaitement correct et logique; mais une fois seulement qu'on vous a (gratuitement) concédé votre principe fondamental. Qu'en est-il de ce reproche?

L'auteur : Si la place et la signification de tout le Système aussi bien que de son principe fondamental ne sont pas entièrement méconnues, si les choses ne sont pas entendues à rebours et dans un sens où elles sont fausses, ce qui en rendrait évidemment la démonstration impossible, bref, si ce qui est métaphysique n'est pas pris pour du psychologique, exiger qu'on établisse le principe fondamental ne peut signifier que ceci :

Ou bien on demande que nous rendions raison de notre droit à philosopher comme nous l'entendons, et non pas à la manière des autres. Pareille demande doit être écartée sans façon, simplement en vertu de cette raison qu'il est incontestablement

loisible à tout homme de cultiver la science qui lui plaît. Qu'on reconnaisse seulement notre *Théorie* pour une science particulière, et encore inconnue, et nous laisserons dire de la Philosophie telle que d'autres l'entendent tout ce qu'on voudra. Ce n'est que dans le cas où nous dirions : les autres philosophies sont strictement inexistantes (nous le pensons d'ailleurs et nous le dirons en son lieu) c'est alors seulement qu'on aurait le droit d'exiger une preuve. Mais cette preuve, c'est tout le Système qui la fournit, complète et décisive. Nos adversaires doivent donc, pour l'avoir, et avant toute justification du Système lui-même, entrer dans le Système en l'étudiant. — **Ou bien,** on exige que le principe fondamental du système soit démontré comme tel avant le système lui-même : et cela n'est pas raisonnable [1]. **Ou bien encore,** on veut voir prouver la vérité du principe par l'analyse des concepts qu'il enferme. Mais alors on témoigne qu'on n'a à aucun degré la notion de ce qui fait les certitudes *scientifiques :* une certitude de ce genre ne repose jamais sur des concepts, mais sur l'intuition d'une évidence immédiate. Des gens qui auraient cette mentalité, il faudrait, pour ne pas davantage perdre son temps, les planter là tout simplement...

Le lecteur : Je crains bien que ce soit justement là ce à quoi on se butte. Si chacun a le droit d'en appeler à son intuition et de l'attribuer aux autres, sans avoir à en fournir une preuve par concepts, il devient loisible à chacun d'affirmer tout ce qu'il veut; aucune sottise philosophique ne peut plus être relevée comme elle mérite, et les portes sont grandes ouvertes à toutes les rêveries. Voilà, je le crains, ce que diront vos adversaires.

L'auteur : Et personne ne pourra les en empêcher. Que ceux qui leur ressemblent les en croient! La Science [2] renonce à eux. Quant à toi, cher lecteur, qui es sans préjugé, et qui, sans vouloir te livrer à l'étude de la Philosophie, sans prétendre même te hausser jusqu'à l'Intuition, caractéristique de cette science, désires néanmoins t'en former une idée, il y a moyen, par de nouveaux exemples et plus faciles, de te faire comprendre la nature et la possibilité de l'Intuition.

1. Car c'est le succès, la réussite du système qui doit et peut seule en manifester la valeur.
2. C'est-à-dire la *Théorie de la Science.*

Tu admets bien qu'un triangle rectiligne est parfaitement déterminé par deux des côtés et l'angle compris, ou par un côté et les deux angles adjacents; en d'autres termes, qu'une fois donnés tels et tels éléments d'un triangle, tels autres doivent aussi être donnés, du moins s'il doit y avoir un triangle?

Le lecteur : Je l'admets.

L'auteur : Ne crains-tu pas qu'il puisse tout de même se présenter un cas où les choses ne se passent pas ainsi?

Le lecteur : Pas du tout.

L'auteur : Ou bien crains-tu que quelque être raisonnable, entendant tes paroles et les comprenant comme il faut, puisse repousser ton assertion?

Le lecteur : Je ne le crains pas davantage.

L'auteur : As-tu donc essayé ton assertion sur tous les triangles possibles? as-tu interrogé tous les êtres raisonnables pour t'assurer de leur unanimité?

Le lecteur : Comment l'aurais-je pu faire?

L'auteur : Comment en es-tu alors arrivé à cette persuasion que les choses se passeront de la sorte pour toi toujours et partout, sans exception aucune, et qu'elles se passeront aussi de même, sans aucune exception, pour tous les êtres raisonnables?

Le lecteur : Restons-en à l'exemple du triangle dont on suppose donnés deux côtés et l'angle inclus. Si je m'entends bien, les choses se passent de la manière suivante : je dessine en imagination un angle quelconque, et dont les côtés sont limités (aussi bien je ne puis faire autrement); puis, je ferme, au moyen d'une droite, l'ouverture qui se trouve entre les deux côtés; et je trouve qu'il n'y a à pouvoir fermer cette ouverture qu'une seule et unique droite; que cette droite rejoint les deux côtés selon une certaine inclinaison, en faisant avec eux certains angles, et que ce n'est qu'en faisant avec eux ces angles-là qu'elle peut les rejoindre.

L'auteur : L'angle dessiné par toi arbitrairement, était cependant un angle *déterminé*, ayant tant ou tant de degrés? Ou bien aurais-tu par hasard construit *un angle en général?*

Le lecteur : Comment le pourrais-je? Je ne puis tracer qu'un angle déterminé, même si je n'en connais pas la mesure à l'avance ou que je ne m'en occupe pas. Par le seul fait que je le trace, il me devient déterminé.

L'auteur : Pareillement étaient déterminés les côtés supposés de ton angle; ils étaient d'une certaine longueur précise. — Tu aurais donc le droit de dire je te fais grâce d'une foule d'autres difficultés : dans ce cas particulier, supposé *tel* angle et *tels* côtés, le triangle ne se laisse achever que par une seule droite et par une seule paire d'angles, parmi toutes les droites et tous les angles possibles, à savoir la droite et les angles qui surgissent devant ta perception. Car ta *perception* intérieure, liée à certains supposés déterminés, ne te donne que cela. Tu pourrais maintenant passer à un autre angle et à d'autres côtés, et dire la même chose, si ta perception te présente encore la même chose; et ainsi de suite. Mais à procéder de la sorte tu ne pourrais jamais rien affirmer concernant les cas non observés, tu ne pourrais surtout pas généraliser aussi hardiment que tu le fais ni parler pour tous les cas possibles, dont le nombre défie l'examen. Ne veux-tu donc pas corriger ton expression et restreindre ton affirmation aux seuls cas réellement observés?

Le lecteur : Si je considère bien ce qui se passe en moi, ce qui m'apparaît intérieurement, c'est impossible. Je ne puis vraiment pas ne pas attribuer à mon affirmation une valeur universelle, sans aucune exception.

L'auteur : Il t'est loisible sans doute de généraliser gratuitement ce qui s'est passé dans les nombreux cas observés par toi et, en vertu de l'analogie, de l'habitude, de l'association des idées, ou de ce que tu voudras, d'en escompter la reproduction dans tous les cas.

Le lecteur : Ce n'est pas mon sentiment. Une seule expérience me suffit parfaitement et me force, aussi bien que feraient mille expériences, à porter un jugement universel.

L'auteur : A vrai dire je pense comme toi. Et la thèse qui porte que la loi universelle est obtenue par extrapolation arbitraire des cas observés me paraît être la thèse fondamentale de l'absolue Déraison.

Mais maintenant, cher lecteur, permets que j'insiste pour ne te point laisser que tu ne m'aies rendu compte de ce qui peut, dans le procédé employé par toi pour construire ton triangle, légitimer le caractère universel de l'affirmation à laquelle tu tiens tant.

Le lecteur : Évidemment, lorsque je porte mon affirmation universelle, je fais abstraction du caractère déterminé de l'angle et des côtés que je suppose ; c'est là un fait, et qui ressort de la simple analyse de mon affirmation.

Il faut donc qu'en dessinant le triangle, et en me regardant le dessiner (c'est là ce sur quoi se fonde mon affirmation), j'aie pareillement fait abstraction, mais sans m'en rendre parfaitement compte, de tout caractère déterminé. Autrement ce caractère déterminé, étant contenu dans les prémisses, devrait se retrouver dans la conclusion. Maintenant, si on fait abstraction de tout angle et de tout côté *déterminés*, il ne reste plus du tout d'angles ni de côtés, à titre d'objets présents et donnés ; il n'y a dès lors plus rien à observer, et si, comme je crois l'avoir remarqué, l'observation qui porte sur un objet présent et donné, mérite seule, selon vous, le nom de Perception, il n'y a plus lieu à aucune perception. Comme d'autre part il faut bien, pour expliquer l'existence même de mon affirmation, supposer une observation et un objet à cette observation, il reste que ce dernier consiste en le fait pur et simple de *tirer* des lignes et de *dessiner* des angles. Mon acte même de tracer une figure serait donc ce que j'aurais réellement observé. Cette hypothèse cadre parfaitement avec ce que ma conscience me révèle clairement de l'opération en question. En dessinant mon angle, je ne me préoccupais aucunement de faire un angle de tant ou tant de degrés, mais uniquement de dessiner, en général, un angle ; et tout de même pour les côtés : je n'avais pas en vue de tracer des lignes de telle ou telle longueur, mais, en général, des lignes. Ce n'est pas mon intention, mais la nécessité, qui de l'angle et du côté a fait un angle et un côté *déterminés*. Quand il s'est agi de les dessiner réellement, ils se

sont trouvés se dessiner d'une façon déterminée; mais Dieu sait pourquoi c'est de la façon même dont ils l'ont été! C'est cette conscience, transcendante à toute perception, c'est cette conscience de l'acte même par lequel je tire des lignes, que vous appelez sans doute *Intuition*.

L'auteur : Cela même.

Le lecteur : Maintenant, pour fonder mon affirmation universelle, il faudrait qu'à cette Intuition de mon « construire », soit immédiatement attachée l'absolue conviction que, jamais et dans aucun cas, je ne pourrai construire autrement. Ainsi, je dois, dans l'Intuition, saisir et embrasser, d'un seul coup et d'un seul regard, par une conscience immédiate, tout mon pouvoir de construire : je veux dire celui qui rend compte non pas de tel « Construire » déterminé, mais absolument de mes « Construire » en général : c'est un tel pouvoir, en tant que tel, que je dois saisir dans mon intuition. Dès lors la proposition : « par trois éléments du triangle les trois autres sont déterminés », signifie ceci : « par mon Construire de trois éléments, mon Construire des trois autres est déterminé ». L'universalité en ce cas ne tient pas à ce que le multiple, le divers, est ramené à l'Unité, mais au contraire à ce que l'Unité, saisie d'un seul regard, se révèle capable d'engendrer l'infini Multiple.

L'auteur : Cette universalité, ne crois-tu pas pouvoir en outre la présenter elle-même comme universelle, c'est-à-dire reconnue par tous les êtres raisonnables, sans exception ?

Le lecteur : Oui, je la donne pour telle. Et je suis aussi peu disposé à renoncer pour ma thèse à l'universalité *subjective* qu'à abandonner l'*objective*. Pour fonder cette prétention à l'universalité il faudrait que dans l'intuition immédiate de mon acte je n'aie pas saisi cet acte mien comme l'acte de la personne déterminée que je suis en fait, mais comme l'acte d'un être raisonnable en général, avec la persuasion immédiate qu'il est bien cela... En ce cas, l'intuition consisterait en la saisie, pratiquée d'un seul coup, d'un seul regard, des procédés opératoires de la Raison en général [1]; et l'universalité que j'ai

1. « Die Anschauung wäre daher die sich selbst unmittelbar als solche constituirende Auffassung der Handelsweise der Vernunft überhaupt, auf einmal, und mit einem Blicke... »

appelée subjective, celle qui fait que mon affirmation est valable pour *tous les êtres raisonnables*, ne tiendrait pas, elle non plus, à ce que la Multiplicité aurait été rassemblée sous l'Unité, mais plutôt à ce que l'Unité d'une seule et même Raison se retrouve dans la multiplicité infinie des personnes. On comprend alors comment sur cette intuition et sur elle seule se fonde toute évidence immédiate, toute nécessité, toute universalité subjective, et objective, bref tout ce qui caractérise la Science.

L'auteur : Tu t'es fort bien compris toi-même, et je souhaite que tu fasses comprendre aussi bien la chose aux lecteurs que tu représentes.

Tu peux juger, dès lors par toi-même quelle valeur a pour notre *Théorie* le reproche de se fonder sur l'Intuition et quel compte il y a lieu de tenir, dans les discussions scientifiques, de ceux qui nous le font. Si maintenant, c'est sur l'Intuition, dont tu viens d'établir qu'elle est la condition de la géométrie, mais sur l'Intuition à son plus haut degré d'abstraction, qu'est établie la *Théorie de la Science;* si c'est à partir de cette Intuition, prise à son plus haut degré d'abstraction, que la *Théorie* se développe ; si cette Intuition est *pour elle-même ;* si elle est l'acte par lequel la Raison universelle se saisit soi-même en son centre et se détermine pour toujours ; si l'Intuition ainsi définie donne à la *Théorie* le premier anneau de sa chaine, en sorte que ce premier anneau consiste en la Raison se saisissant elle-même, en d'autres termes en ce que nous avons décrit tantôt comme le *moi pur*, au plus haut sens de ce mot ; si, dis-je, les choses sont ainsi, tu comprendras facilement, si tu es par ailleurs au courant de la littérature moderne, pourquoi les savants de la seconde moitié du dix-huitième siècle ne sont pas parvenus à atteindre en eux-mêmes ce Moi pur. Tu verras aussi clairement quelles espèces de gens sont ceux-là qui veulent s'élever plus haut que ce qui est le principe de la *Théorie de la Science*, à savoir : l'intuition absolue de la Raison par elle-même, et qui s'imaginent que de fait on s'est élevé plus haut.

Le lecteur : C'est donc de ce Moi pur, ou de l'Intuition à son plus haut degré d'abstraction, que part la *Théorie de la Science ;*

à chaque pas qu'elle fait, un nouvel anneau s'ajoute en elle à la chaîne ; et, que ce nouvel anneau s'adapte à la chaîne d'une façon nécessaire, c'est ce que montre l'Intuition ?

L'auteur : C'est cela : il en va de notre *Théorie* comme de la Géométrie où chaque proposition en entraîne une autre, dont l'intuition montre la nécessité. Il en doit être ainsi dans toute science réelle, qui progresse effectivement au lieu de tourner dans un cercle.

Le lecteur : On m'a dit que de ce concept présupposé du Moi vous tirez toute votre *Théorie*, comme on ferait les pelures d'un oignon; que vous ne faites rien qu'analyser ce concept et montrer que tous les autres concepts dont vous faites état y sont déjà contenus, bien qu'obscurément; enfin que, justement pour cette raison, ce concept est appelé par vous *concept fondamental* et le principe qui en parle *principe fondamental.*

L'auteur : Il faut que tu aies bon cœur, pour t'être laissé chanter de pareilles sornettes !

Le lecteur : Il me semble voir maintenant comment vous arrivez à mettre sur pied votre système ; je vois aussi sur quoi se fonde la pretention de votre *Théorie* à l'universalité : elle se fonde sur une Intuition qui est l'intuition du processus même de toute Raison et vaut par conséquent pour quiconque procède comme vous, c'est-à-dire *engendre en lui-même cette Théorie.* Bref, le contenu de votre *Théorie*, le Produit de votre système, une fois donné son point de depart, ne peut absolument être obtenu que de la façon dont vous l'avez obtenu, tout de même qu'un triangle, une fois posés les trois éléments, ne peut être achevé que par tel côté et par tels angles. Supposé que vous puissiez réellement manifester dans l'Intuition ce que vous avancez, je ne vois rien à redire à votre prétention ; du moins aussi longtemps que vous donnez le produit de votre système pour un simple produit de votre imagination et pour rien de plus ; le triangle dont nous avons tant parlé, n'est lui-même rien d'autre [1].

1. Fichte tient beaucoup au raisonnement fondé sur la construction d'un triangle... Il tire parti du même exemple dans d'autres écrits et jusque dans la Réponse à Reinhold (*Samtliche Werke*, Bd. II, p. 505-506). Il a raison. L'exemple est excellent dans sa simplicité. Le fait de nous voir imposer une certaine manière

Mais, si je m'en rapporte à ce que vous avez dit tantôt, vous ne vous en tenez pas là. Vous ne vous contentez pas de présenter le produit de votre sytème comme consistant, et cohérent en lui-même ; vous allez plus loin. Ce « produit » doit, selon vous, être une image de la conscience vraie, de la conscience réelle, de celle que nous possédons tous sans le concours de la Philosophie : dans cette conscience doit se trouver, à l'état réel, et lié par les mêmes relations que dans le Produit de votre système, le même *divers* qu'a engendré votre système ; je l'avoue, je ne vois pas ce que, proprement, vous voulez dire par là, et encore moins sur quoi vous pourriez vous fonder pour prétendre à plus qu'il ne vous a déjà été concédé.

L'auteur : Tu accordes bien à la géométrie de s'appliquer en fait à la conscience réelle et tu tiens cependant la géométrie, comme nous la *Théorie de la Science*, pour une image d'une partie de la conscience réelle. Explique et justifie cette prétention. Peut-être justifieras-tu du même coup la nôtre.

Je suppose que tu aies tracé, arbitrairement, un angle, ses deux côtés, et que tu aies ensuite fermé cet angle par un troisième côté. Te voilà en face d'un triangle. Quand tu en auras mesuré un angle et les deux côtés adjacents, auras-tu besoin de mesurer le troisième côté pour en connaître la longueur?

Le lecteur : Nullement. Le rapport immuable — que la Géométrie me révèle — de ce troisième côté aux deux autres et à l'angle opposé, me permet de trouver sa longueur réelle par le seul calcul.

L'auteur : Sa longueur *réelle?* Qu'est-ce à dire ?

d'achever une construction arbitrairement commencée, et l'évidence dans laquelle il apparaît que cette manière s'imposerait pareillement à tout esprit semblable au nôtre, ou plutôt (car aucune restriction ici n'est concevable), à *tout esprit*, témoignent que nous touchons à de l'absolu. D'une manière générale, quand un homme déduit logiquement une proposition d'une autre, il n'agit pas en tant qu'il s'appelle Socrate ou Fichte ; c'est quelque chose qui le dépasse qui déduit par lui, à savoir la Raison impersonnelle, transcendante au temps et à l'espace, dont il participe et dont, en l'acte même de déduire, il prend conscience. — Que pareille conception puisse mener, si on le veut, au Panthéisme, cela est clair ; il n'y a presque rien à faire pour cela : il suffit de *réaliser* cette impersonnelle Raison. C'est ce que Fichte a fait, mais rien n'y oblige.

Le lecteur : Cela veut dire que si je mesurais le côté avec mes instruments comme j'ai fait les deux autres, je trouverais la même longueur que celle donnée par le calcul.

L'auteur : En es-tu fermement convaincu ?

Le lecteur : Tout à fait.

L'auteur : Es-tu disposé à procéder de même avec tous les triangles possibles, sans craindre d'en trouver un qui fasse exception à la règle ?

Le lecteur : Je n'ai pas cette crainte. Il m'est même absolument impossible de l'avoir.

L'auteur : Sur quoi donc repose cette inébranlable conviction que tu as, d'avoir déterminé exactement la mesure réelle du troisième côté, indépendamment de toute mensuration effective, *avant* toute mensuration effective ?

Le lecteur : Si je m'entends bien, voici comment je conçois et puis exprimer à peu près la chose :

Deux côtés d'un triangle et l'angle compris étant donnés, parfaitement déterminés comme grandeur, il n'y a qu'une seule ligne, déterminée elle-même comme longueur, qui puisse achever le triangle, celle-là justement qui a avec les éléments donnés le rapport requis. Cela vaut pour la construction imaginaire du triangle; et que cela vaille dans ces conditions, c'est ce que l'intuition rend immédiatement clair et certain.

Là-dessus, sans plus et avec la même assurance, je traite le triangle réel d'après les lois du triangle construit, *comme si l'intuition m'en donnait aussi le droit;* ainsi, je *pose en fait* que l'intuition contient la justification de cette application; j'assimile la ligne réelle (je dis : *j'assimile*) à une ligne que j'aurais librement construite et je la traite en conséquence. Je ne m'occupe pas de savoir comment il se fait réellement que cette ligne existe; en tout cas, la *mesurer*, c'est la construire de nouveau, la *reconstruire ;* or je ne puis pas m'empêcher de penser que ce *Reconstruire* de la ligne doit ressembler parfaitement à son premier hypothétique Construire, [celui qui est censé lui avoir donné l'existence *réelle*] — je ne veux pas

d'ailleurs examiner si l'affirmation d'un tel premier Construire répond ou non à la réalité.

L'auteur : Tu viens d'expliquer très clairement ce qu'il en est de la prétention qu'a la *Théorie de la Science* de valoir pour la conscience réelle. De même que, dans la construction première du triangle, le troisième côté se trouve déterminé nécessairement par les deux angles et l'angle inclus; de même, d'après la *Théorie de la Science*, dans la Construction primitive un élément de la conscience, est déterminé par un autre. Mais les éléments dont il s'agit sont formés librement par l'imagination; ils ne sont aucunement des déterminations réelles de la conscience pas plus que les lignes du géomètre ne sont des lignes réellement existantes.

Vienne maintenant à se présenter effectivement comme déterminations de la conscience une des déterminations que tu as formées par l'imagination! C'est une chose aussi vraisemblable que de trouver dans la nature un angle et deux côtés comme ceux qu'il t'a pris fantaisie de construire. Eh bien! tu peux être sûr qu'avec cette détermination réelle apparaîtront effectivement toutes les autres déterminations qui, dans l'image, se présentaient comme inséparables d'elle; elles feront leur apparition, comme dans l'image que tu t'en donnais; et tu les trouveras infailliblement, si tu peux faire l'expérience. De ceci, quiconque s'est élevé jusqu'à la présente spéculation est aussi fermement convaincu que le géomètre de voir les mesures confirmer ses calculs. Les déterminations de la conscience réelle, auxquelles le philosophe est contraint d'appliquer les lois de la conscience qu'il a librement construite, à la manière du géomètre qui applique les lois du triangle idéal au triangle qu'il rencontre dans *la réalité* sont pour lui comme si elles étaient le résultat d'une construction primitive et il les traite comme telles. Quant à savoir s'il y a vraiment eu une construction primitive de la conscience avant toute conscience, il n'entre pas là dedans; et même, cette question n'a pour lui aucune espèce de sens[1].

1. Il est commode pour simplifier l'exposé et débarrasser provisoirement de considérations difficiles les abords de la Philosophie, d'imaginer que la conscience telle qu'elle nous est présente a été en effet construite de la manière

En tout cas, *juger*, c'est reconstruire ; tout comme mesurer, pour le géomètre. Le jugement doit être conforme à ce que, à titre de mythe commode et par manière de parler, nous posons, comme le Construire primitif, l'objet de notre jugement. Et c'est ce qui arrive nécessairement si le jugement est correct, — tout comme il arrive nécessairement que la mensuration d'une ligne avec un instrument donne le même résultat que sa

dont la Théorie de la Science s'attache à la re-construire. Mais l'idée de cette primitive construction est au fond, en elle-même, absurde : car la conscience n'existe pas par morceaux, elle ne peut être que tout à la fois... Si nous pouvons, nous, la composer peu à peu, élément par élément, c'est que notre construction est purement logique et que d'ailleurs, à aucun moment de notre processus, tant que celui-ci n'est pas achevé, nous ne prétendons être en face de la conscience... Ainsi la conscience est *constructible*, mais elle n'est que constructible.

Dire qu'on la *re*construit, c'est dire que la construction en est réglée par ses lois de constructibilité, et qu'en lui donnant d'être intelligible, nous ne prétendons pas lui donner d'être, tout court.

Si donc il y a lieu de parler d'une pré-histoire de la conscience, c'est d'une préhistoire purement idéale qu'il s'agit ; on recompose ce qui n'a jamais été composé, afin de donner à ce qui n'aurait, sans cette démarche, qu'une simple existence de fait, la valeur et l'être d'une vérité. Le point dont Kant partait, il s'agit pour Fichte d'y aboutir : les *catégories* que Kant tirait de l'expérience, par l'intermédiaire d'une table des jugements, il s'agit pour Fichte de les déduire directement de la Conscience, de l'Esprit... Celui-ci doit se suffire entièrement : se donnant à lui-même, il doit se donner tout le reste, lequel ne doit pouvoir être donné qu'en lui. — Plus de chose-en-soi : — monstre dont on voulait attribuer à Kant la paternité, mais qui d'après Fichte ne serait dû qu'à ses interprètes (*Sämtliche Werke, Einteitung*, P. 374.479). La chose en soi n'est qu'un noumène, un objet intelligible, donc un *produit de l'intelligence* et dont la fonction est de mettre l'intelligence en règle avec la sensation. Ce n'est pas *la chose* qui provoque la sensation, mais la sensation qui provoque la conscience à penser *la chose* : celle-ci n'est donc jamais en fin de compte *qu'une chose pensée*, et nullement une *chose en soi*.

D'un autre point de vue, mais cette fois en pénétrant à l'intérieur de la *Théorie de la Science*, voici quelle serait, selon Fichte, la genèse de ce fantôme : la chose-en-soi.

L'Esprit (la Moi-ité, cet inconscient qu'il nous faut logiquement concevoir comme antérieur à la Conscience, mais qu'il serait absurde de supposer jamais réel au sens historique du terme), l'Esprit pose, afin d'être ce qu'il est (en se connaissant), une Représentation de lui-même, nécessairement sensible et par conséquent limitée... Parce que cette représentation est limitée, l'intuition *a priori* la déborde. Cela revient à dire que l'Esprit ne peut poser, en soi-même, un espace, sans en poser deux, l'un qu'il remplit avec des sensations, l'autre qui reste vide et comme disponible. C'est dans ce dernier que, par un jeu d'illusion, apparaît la *chose-en-soi* comme ce qui est censé empêcher le moi de s'étendre. Mais il est clair que cette prétendue chose-en-soi, n'ayant pour se loger que l'espace de l'intuition *a priori*, n'est rien de réel, mais se réduit à cet espace même conçu comme logeant une chose. — En résumé, la faculté qu'a l'Esprit de se donner des représentations s'arrête avant celle qu'il a d'en imaginer : ce qui est dans l'au-delà de la sensation s'appelle alors « chose-en-soi » et cet au-delà lui-même s'appelle *espace*.

mesure par le calcul, si les opérations sont exactes. C'est ainsi et ainsi seulement qu'il faut entendre la prétention de la *Théorie de la Science* à valoir hors de soi, pour la conscience réelle donnée dans l'expérience; et l'on voit que cette prétention s'appuie comme tout ce qui est scientifique, sur une intuition immédiate.

Je crois maintenant t'avoir donné une idée suffisamment claire non seulement du but visé par la *Théorie de la Science*, mais aussi de son processus, et de ce qui justifie son processus. Elle construit, absolument *a priori* et quant à ses caractères fondamentaux, la conscience entière en ce qu'elle a de commun chez les êtres raisonnables, tout de même que la géométrie construit absolument *a priori* la manière générale dont les êtres raisonnables peuvent délimiter l'espace. Elle part de la détermination de la Conscience-de-soi la plus simple et la plus caractéristique, à savoir de l'Intuition ou Moi-ité; puis elle avance, sous le jour de l'hypothèse que la Conscience-de-soi complètement déterminée doit être le suprême résultat de toutes les autres déterminations conscientielles, elle avance, dis-je, jusqu'à ce que ce résultat soit déduit; cette déduction consistant en ce que, à chaque anneau de la chaîne s'en ajoute un autre, à propos duquel il apparaît clair dans l'évidence immédiate, que pour tout être raisonnable il en serait de même.

Posons Moi = A; aussitôt apparaît dans l'Intuition du Construire de cet A que, à cet A, un B se rattache inséparablement; dans l'intuition du Construire de ce B que, à ce B, de nouveau se rattache un C, et ainsi de suite, jusqu'à ce que, avec le dernier anneau de A, on soit parvenu à la complète Conscience-de-soi, laquelle se montre fermée sur elle-même et achevée.

QUATRIÈME LEÇON

L'auteur : Nous avons dit qu'il y a pour l'être raisonnable, dès lors qu'il est, un certain Système de la conscience. Peut-on compter en trouver en tout homme le contenu?

Le lecteur : Sans doute. Cela fait déjà partie de la description de ce système, d'être commun à tous les hommes.

L'auteur : Peut-on aussi compter que tout homme jugera correctement des objets présents à sa conscience, et pourra passer, en raisonnant, d'un objet à l'autre, sans se tromper?

Le lecteur : Sans doute, du moins s'il a exercé quelque peu sa faculté de jugement — laquelle est innée en tous les hommes et relève également du système de conscience dont nous parlons. Il est même juste de supposer en tout homme cet exercice moyen de la faculté de jugement, jusqu'à preuve du contraire.

L'auteur : Quant à ce qui ne se retrouve pas dans ce Système donné à tous comme une sorte de dot, mais doit être produit par un acte volontaire et libre d'abstraction et de réflexion, peut-on aussi, sans plus, le supposer chez tout homme comme connu?

Le lecteur : Évidemment non, puisque la seule façon de l'obtenir est de se livrer volontairement à une certaine abstraction.

L'auteur : Si donc quelqu'un cherchait le « Moi » dont nous avons parlé et qui est le point de départ de la *Théorie,* s'il le cherchait dans la conscience commune comme quelque chose de psychologiquement donné, y aurait-il quelque cas à faire de ses jugements?

Le lecteur : Évidemment non. Car le moi dont il s'agit n'est pas présent tel quel dans la conscience commune, mais doit en être abstrait par un acte volontaire.

L'auteur : Poursuivons : Le Théoricien de la Science décrit à partir de ce premier anneau (pour autant que nous avons appris à connaître sa manière de procéder), une série continue de déterminations de la conscience, telles qu'à un anneau s'en rattache un second, à ce second un troisième, et ainsi de suite. C'est de ces anneaux de sa chaîne qu'il parle, c'est eux qui sont l'objet de ses thèses et de ses affirmations. Or de quelle manière peut-on passer d'un premier anneau à un second, d'un second à un troisième et ainsi de suite ?

Le lecteur : A m'en tenir à ton exposé, de la manière suivante : on construit en soi-même, intérieurement, le premier anneau, et on observe si par hasard, de par le Construire même de cet anneau, ne surgit pas la figure d'un second anneau : ayant vu quel il doit être, on le construit à son tour pour voir si du fait de construire ce second anneau, ne surgit pas la figure d'un troisième, et ainsi de suite... C'est seulement dans l'intuition de notre « Construire » que nous obtenons un objet sur lequel énoncer quelque chose ; sans ce Construire, il n'y a plus pour nous matière à discours. C'est ainsi que la chose doit se passer d'après ta propre description et c'est ainsi sans doute que tu as voulu me voir répondre.

Cependant, une difficulté m'arrête. Cette chaîne, cette série que décrit la *Théorie de la Science*, est faite de déterminations séparées, particulières, de la conscience. Or dans la conscience réelle, commune à tout le monde, il se trouve déjà, indépendamment de la *Théorie de la Science*, une pareille diversité de déterminations. Si ces déterminations sont *les mêmes*, et distinctes entre elles de la même manière, alors les éléments qui figurent dans la série déroulée par la *Théorie de la Science* sont déjà connus au moyen de la conscience réelle ; et pas n'est besoin de l'Intuition pour les faire connaître.

L'auteur : Il suffira de te dire ici, brièvement et *modo historico*, que les éléments[1] considérés par la *Théorie de la Science* et ceux qui existent dans la conscience réelle diffèrent du tout au tout. A la vérité ceux de la conscience réelle figurent dans la

1. « Die Absonderungen der Wissenschaftslehre » ; textuellement : les séparations, les abstractions de la *Théorie de la Science.*

Théorie de la Science, mais seulement au terme de la déduction. Au cours de la déduction, se présentent à construire et à intuitionner bien d'autres éléments, tout à fait différents, et c'est seulement de leur synthèse qu'est fait un Tout distinct dans la conscience réelle en général.

Donnons un exemple. — Le « Moi » de la conscience réelle est, sans doute, un « moi » distinct, séparé ; c'est une personne parmi plusieurs personnes, qui toutes, chacune pour soi, s'appellent moi. Eh bien, c'est jusqu'à la conscience de cette personnalité, que la *Théorie de la Science* poursuit sa déduction ; c'est à ce moi qu'elle aboutit. Tout différent est le « moi » d'où elle part : celui-ci n'est rien d'autre que l'identité du connaissant et du connu ; on y arrive par abstraction, en laissant tomber de la personnalité tout le reste. Ceux qui assurent que, dans le concept du « moi » ils ne peuvent pas faire abstraction de l'individualité, ont raison s'ils parlent de ce que leur offre la conscience commune ; car, dans la perception, l'identité en question (identité que la plupart ne remarquent même pas et l'individualité (individualité qui est à peu près la seule chose qui les frappe) sont inséparablement unies. Mais s'ils sont absolument incapables de faire abstraction en général de la conscience réelle et de son contenu, la *Théorie de la Science* n'est pas faite pour eux.

Dans les systèmes philosophiques élaborés jusqu'à présent, lesquels tous — mais sans s'en rendre clairement compte — vont à décrire cela même que décrit la *Théorie de la Science*, — et l'ont fait une fois ou l'autre avec succès, — on trouve, déjà élaborées et dénoncées, une partie des abstractions dont je parle, comme celles de substance, d'accident, etc... Mais, d'une part, sans intuition il n'y a pas moyen de comprendre ces abstractions ; au lieu de la chose, on saisit un mot vide et, comme des philosophes inintelligents n'ont pas manqué de le faire, on prend ces abstractions pour des objets concrets et consistants. D'autre part la *Théorie de la Science*, comme elle s'élève à une hauteur d'abstraction qui n'a été égalée par aucun autre système, constitue ces « abstraits » avec des éléments beaucoup plus simples, et donc tout différemment. Enfin dans les autres systèmes ces concepts artificiels, sont même, en partie, erronés.

Ainsi, tout ce dont parle cette *Théorie* n'est donné que dans

l'Intuition et pour elle, je veux dire, pour celui qui construit effectivement la série en question; c'est la condition *sine qua non*. Sans cette construction, toutes les propositions de la *Théorie de la Science* sont dénuées de tout sens et de toute portée.

Le lecteur : Parles-tu sérieusement et dois-je prendre strictement à la lettre ce que tu viens de dire? Ou bien n'aurais-tu pas exagéré quelque peu?

L'auteur : Bien sûr, que tu dois prendre ce que je dis à la lettre. Il serait tout de même souhaitable que sur ce point on finît par nous faire confiance.

Le lecteur : En ce cas, relativement à la *Théorie de la Science* se poserait l'alternative : comprendre ou ne rien comprendre; voir juste ou ne rien voir du tout. Mais il y en a bien peu qui déclarent ne pas vous comprendre du tout. La plupart croient vous comprendre parfaitement et trouvent seulement que vous vous trompez. Vous, vous déclarez que c'est eux qui vous comprennent *de travers*. Il faut bien qu'ils aient trouvé un sens à vos formules; seulement, ce n'est pas le bon, celui que vous aviez en vue. Comment cela se peut-il faire après tes déclarations?

L'auteur : Cela vient de ce que la *Théorie de la Science* a dû commencer par s'exprimer dans le langage courant. Si elle avait pu commencer, comme elle espère bien finir, en se créant un système de signes personnels (un vocabulaire à elle), qui exprimât *ses intuitions et leurs rapports, et rien d'autre*, alors elle n'aurait pas pu être mal entendue; mais elle n'aurait pas non plus été entendue du tout, et n'aurait pu passer de l'esprit de son auteur dans d'autres esprits. Actuellement, elle doit mener à bien la difficile entreprise de conduire les esprits jusqu'à l'Intuition, et cela à partir de (et au moyen de) mots confus, — ces mots qui ne sont que des pensées encore en gestation et qu'on a voulu récemment ériger en juges au-dessus de la Raison. De tout temps, sous chaque mot l'homme a mis une certaine idée, et quand il entend le mot, il se rappelle ce qu'il a pensé jusqu'alors sous ce mot : dans notre intention, c'est encore cela qu'il doit faire maintenant. Mais s'il ne sait pas dépasser les mots, qui ne

sont que des aides et des indications, laisser tomber leur signification usuelle et s'élever par-dessus jusqu'à la chose, jusqu'à l'Intuition, il comprendra nécessairement mal, même là où il comprendra le mieux. *Ce dont il est question n'a jamais été dit jusqu'à présent, n'a jamais été désigné par un mot; ne se laisse même pas* DIRE, *mais seulement* INTUITIONNER. Le plus haut résultat auquel puisse conduire une explication de mots est un *concept* déterminé; or dans la *Théorie de la Science* c'est là justement ce qui est absolument faux.

Notre système décrit une série continue d'intuitions. Le second anneau de la chaîne se rattache au premier, est *déterminé* par lui; ce qui veut dire que cette liaison même l'explique, appartient à ses caractéristiques; et ce n'est que intuitionné dans cette liaison, qu'il est intuitionné comme il faut. A nouveau le troisième anneau est déterminé par le second, et comme celui-ci l'est par le premier, le troisième est déterminé indirectement par le premier, et ainsi de suite jusqu'à la fin. De la sorte, ce qui précède explique ce qui suit, et réciproquement ce qui suit détermine davantage ce qui précède. C'est le cas de tout système organique où les membres sont liés entre eux non seulement par voie de conséquence, mais aussi de détermination réciproque.)

Peut-on, dès lors, comprendre un élément, un moment quelconque de la *Théorie de la Science*, si l'on n'a pas compris exactement tous ceux qui précèdent et si, dans l'acte même de saisir un dernier élément, on n'a point présents à l'esprit tous les autres?

Le lecteur : Non.

L'auteur : Peut-on même saisir parfaitement à fond un point quelconque du système, avant d'avoir achevé tout le système?

Le lecteur : D'après ce que tu viens de me dire, non. On ne peut juger vraiment d'un point que d'après ses liaisons avec le reste. Mais comme chaque point est lié au tout, on ne peut juger complètement d'un seul point sans avoir compris le tout.

L'auteur : Il va de soi qu'il s'agit là seulement des points qui font partie *du Système lui-même*, tel qu'il existe effectivement.

Car du simple *concept* de ce Système, de sa nature, de son but, de ses procédés, on peut juger sans posséder la connaissance du Système lui-même. Ce concept, en effet, est tiré, abstrait, de la conscience commune. C'est à faire connaissance avec ce concept, c'est à en juger, que je t'ai invité, lecteur populaire. Je me garderais bien d'en faire autant pour un point qui appartiendrait à l'intérieur même du système.

Le terme du système, son dernier résultat, appartient également à la sphère de la conscience commune. Aussi n'importe qui a-t-il le droit de décider non pas si le résultat en question a été logiquement déduit, il n'y entend rien, mais si le résultat se trouve vraiment tel quel, dans la conscience commune.

Ainsi, à l'intérieur de la conscience commune et dans les limites de ce jugement auquel tout homme se fie à juste titre, on ne peut découvrir les éléments constitutifs et les propositions essentielles du système. Ceux-ci demandent à être produits librement par un acte abstractif, et sont déterminés par leurs liaisons mutuelles; et quiconque ne s'est pas employé à cette abstraction et à cette construction, quiconque ne poursuit pas ce travail jusqu'à la fin, ayant toujours fermement présent à l'esprit le Tout, n'est donc pas admis à porter le moindre jugement sur les matières de cette sorte?

Le lecteur : Il en est ainsi, je le vois bien. Chacun doit, s'il veut en parler, trouver lui-même tout le Système.

L'auteur : Parfaitement. Mais il conste que, pendant des milliers d'années, l'humanité a philosophé, qu'elle a à diverses reprises (chose facile à montrer) frôlé le point caractéristique, sans cependant découvrir effectivement la *Théorie de la Science ;* comme il est à craindre que, si on perd maintenant celle-ci, elle ne soit plus retrouvée de sitôt, il serait donc bon d'utiliser la découverte enfin réalisée par hasard, en se faisant montrer par les inventeurs comment ils ont fait cette découverte, en la refaisant avec eux et d'après eux. Ne procède-t-on pas ainsi pour la Géométrie par exemple, dont l'invention, elle aussi, a coûté du temps? Ainsi, il convient d'étudier le système et de l'étudier aussi longtemps qu'il est nécessaire pour se l'approprier comme une découverte personnelle.

Dès lors quiconque, *ou bien* ne prouve point, par le fait,

qu'il a découvert de lui-même et pour son propre compte la *Théorie de la Science*; *ou bien*, si tel n'est point son cas, n'a pas conscience de l'avoir étudiée assez longtemps pour la considérer comme son invention personnelle; *ou bien enfin — car c'est la seule hypothèse qui reste, — n'est pas en mesure de démontrer un autre système, à base d'intuition intellectuelle et opposé à celui de la Théorie de la Science*; quiconque, dis-je, ne rentre pas dans l'une ou l'autre de ces catégories n'a aucun droit à porter un jugement sur une proposition quelconque de la *Théorie de la Science*; c'est-à-dire si, comme elle l'affirme, la *Théorie de la Science* est la seule philosophie possible) sur une proposition quelconque de Philosophie.

Le lecteur : J'ai beau me tourner et me retourner, je ne puis nier qu'il en soit ainsi.

Par contre, je comprends très bien que les autres philosophes voient d'un mauvais œil votre prétention de les remettre à l'école. Ils ont conscience d'avoir étudié leur matière aussi bien que vous, et d'avoir été regardés comme des maîtres, — au moins quelques-uns d'entre eux — alors que vous appreniez encore les rudiments. Ils posent en fait — et vous ne le niez pas — que c'est eux qui ont éveillé votre esprit. Et vous voudriez que ces hommes, dont plusieurs sont déjà grisonnants, viennent en apprentissage chez vous, ou se laissent fermer par vous la bouche!

L'auteur : S'ils aiment quelque chose au monde plus que la vérité et la science, je les plains. Mais je n'y puis rien. Dès lors qu'ils reconnaissent n'avoir jamais eu, n'avoir jamais cru avoir, n'avoir même pas cherché à avoir cette Science évidente, que nous assurons posséder, il leur faut bien, quelque amer que cela puisse leur paraître, tenter de voir ce qu'il en est de notre allégation inouïe[1]. Y a-t-il, en dehors de l'étude de la *Théorie*

1. La conviction de Fichte n'est pas feinte, ni son zèle passionné pour la vérité. Il donne ailleurs de la certitude qu'il possède relativement à la valeur de son système la marque la moins discutable : « Je suis prêt, dit-il, à m'engager solennellement à accepter la damnation éternelle (pour user d'un

de la Science, une autre échappatoire pour eux que de se taire gentiment et de vider les lieux sans coups de trompette?

Le lecteur : Ils diront — j'ai déjà entendu ce son de cloche — ils diront que c'est votre vanité qui vous fait demander aux autres de se mépriser eux-mêmes en face de vous.

L'auteur : C'est donner à la chose une tournure de jalousie qui n'avance pas leurs affaires. Nous n'exigeons pas du tout qu'ils déprécient leurs propres talents ou les connaissances qu'ils ont fait jusqu'ici profession d'avoir. Au contraire, nous leur faisons le plus grand honneur en leur proposant notre système à interpréter et à juger. Que ce soit nous et non pas eux, qui ayons fait la découverte — nous l'attribuons à une heureuse chance, à l'heure où nous sommes venus; et nous ne nous en faisons aucun mérite personnel. Que maintenant ils doivent nous estimer, d'être en possession de cette trouvaille, nous et non pas eux (ils n'y ont jamais prétendu auparavant); qu'ils doivent écouter un rapport de nous sur cette découverte, ce n'est pas exiger d'eux qu'ils se méprisent; pas plus que nous ne nous méprisons nous-mêmes, quand nous nous mettons à lire leurs livres dans l'espérance qu'ils ont sans doute pensé quelque chose que nous n'avons pas nous-mêmes pensé.

Quiconque se met à l'école pour apprendre une science, suppose que le maître en sait plus que lui. Autrement il ne le choisirait pas pour maître. De son côté le maître suppose la

tour Kantien) * si je reviens jamais intérieurement, et si quelqu'un qui aura seulement vu une bonne fois ce que je vois revient intérieurement, sur ce que je sais relativement à ma *Théorie de la Science* et ce que je considère comme absolument évident » (Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold. *Sämtliche Werke*, Bd II, p. 529.) A la fin de la dernière de ses Leçons sur *la destination du savant et de l'homme de lettres*, Fichte résumant ce qui est à ses yeux la tâche propre du Philosophe, fait entendre ces accents émouvants : « Ma vocation est de rendre témoignage à la vérité; ma vie, mon sort n'importent pas; mais des efforts que je ferai dépend une infinité de choses. Je suis un prêtre de la vérité; je suis à sa solde; je me suis engagé à tout faire pour elle, à tout risquer, à tout souffrir. Si pour elle je suis poursuivi, et détesté, si à son service je dois mourir, qu'aurai-je fait de remarquable, qu'aurai-je fait de plus que ce que, absolument, il me fallait faire? » (*Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, in *Sämtliche Werke*, Bd II, p. 333). Quoi que ce soit que l'on pense du Système de Fichte, il est impossible — il serait souverainement injuste — de dénoncer en l'homme un charlatan.

* Allusion à ce que dit Kant quelque part des moyens de mesurer la conviction, et de ce qu'il peut y avoir des convictions pour lesquelles on jouerait seulement vingt sous, ou quarante sous... La certitude est la conviction pour laquelle on est prêt à jouer n'importe quoi.

même chose ; autrement il n'entreprendrait pas d'enseigner. Mais l'élève ne se méprise pas pour autant, car il espère posséder un jour la science aussi bien que son maître ; c'est même à quoi il vise.

Le lecteur : Autre chose : les philosophes ne peuvent pas savoir à l'avance s'il y a vraiment quelque chose dans votre *Théorie*, s'ils seront payés de la peine qu'ils auront prise de vous étudier péniblement et longuement, comme vous le leur demandez. Or ils ont été si souvent trompés déjà par des promesses de haute sagesse !

L'auteur : Évidemment ; ils ne sauront à quoi s'en tenir qu'après essai : il serait ridicule d'exiger qu'ils en croient notre assurance. Mais tous, quelque science que nous ayons eu à apprendre, nous avons commencé par ignorer son utilité et son importance ; nous nous y sommes mis néanmoins au risque de perdre notre temps. Mais peut-être cela ne leur est-il arrivé qu'au temps où ils étaient sous la férule d'un magister, et ne l'ont-ils plus jamais fait depuis qu'ils sont devenus leur propre maître ?

Qu'ils risquent donc ici, comme ils ont risqué ailleurs ! Ou, s'ils ont pour toute leur vie l'horreur du risque, il leur reste une voie ouverte, qui est de tout repos : qu'ils se taisent, et se lancent dans quelque spécialité où les prétentions des Théoriciens de la Science ne s'étendront pas de si tôt !

Le lecteur : Si encore ils pouvaient espérer que vous serez un jour à la mode, vous et votre Théorie ! Mais vous vous êtes volontairement barré la route, malgré les avertissements de ceux qui vous voulaient du bien. Vous avez inspiré à vos collègues trop peu de confiance et d'amour pour vous, pour qu'ils aient jamais envie de vous faire de la réclame. Vous n'êtes pas assez âgé. Vous avez négligé les louables usages de la corporation : vous n'avez pas demandé à un maître de dire dans une préface que vous étiez un élève appliqué ; vous n'avez pas cherché à acquérir des relations ; vous n'avez pas essayé d'attirer les éloges et les applaudissements en employant ces moyens réguliers et convenables qu'on appelle : dédicaces, demandes de conseils et de leçons, citations et louanges des autres ; vous ne vous êtes pas affilié à une société de recenseurs, et ne vous

êtes pas élevé ainsi peu à peu, sans qu'on le remarque. Non. Vous avez bondi, d'un seul coup, au-dessus du sol, et vous êtes montré tout de suite avec toutes vos prétentions, aussi arrogant que maintenant. Vous n'avez cité ni loué à peu près personne, en dehors de vous-même. Mais comme vous avez sû blâmer les autres et conduire vos batailles! Vous avez fait fi de tout droit international et de toute coutume en matière littéraire : vous n'avez jamais proposé à vos adversaires ni accord, ni conciliation; vous les avez toujours et en tout contredits, refusant de leur donner raison là où ils avaient tort; n'accordant pas une seule syllabe à leur esprit « pour le reste si pénétrant »; vous vous êtes cantonné dans la destruction. La vérité la plus connue, et passant pour telle depuis le commencement du monde, vous êtes de taille à la nier, à la réduire en poussière entre les mains d'un pauvre adversaire; et un honnête homme ne sait plus de quelles prémisses partir pour disputer contre vous. Aussi beaucoup se sont-ils juré — et ils l'assurent à voix haute, — de ne rien apprendre de vous comme n'étant pas digne qu'on aille apprendre de vous quelque chose; il y en a même qui se demandent si on peut encore, avec décence, avoir votre nom dans la bouche [1].

L'auteur : Eh bien, nous nous résoudrons volontiers à ne rien apprendre à ces gens-là.

Tout homme possède-t-il l'Intuition fondamentale que nous avons décrite?

Le lecteur : En vertu même de la description que tu en as faite, il faut dire que oui, nécessairement, aussi sûr du moins qu'il a une fois dans sa vie — non pas simplement *répété* d'après un autre, — mais formulé avec une conviction personnelle une seule proposition universelle comme telle; ou qu'il a attribué

1. Un recenseur de l'Erlanger Literatur-Zeitung doute, avant d'avoir l'avis du second rédacteur, si on peut avoir décemment mon nom à la bouche (*Note de l'auteur*).

sans hésitation à un autre de juger d'une chose comme lui-même en juge. Car nous avons vu que cette nécessité et cette universalité tiennent précisément à l'Intuition fondamentale et se fondent sur elle.

L'auteur : Tout homme réussit-il à s'élever jusqu'à la conscience claire de cette Intuition?

Le lecteur : En tout cas, cela ne suit pas immédiatement, comme l'Intuition elle-même, du fait qu'on pose une affirmation absolue; car une affirmation de ce genre se suffit à soi-même, sans recours à une autre chose qui la fonde, et sans la conscience d'une telle chose. Pour s'élever jusqu'à la conscience, il faut, semble-t-il, réfléchir sur cette affirmation absolue elle-même, la prendre pour objet, et s'en demander compte à soi-même. Or cette seconde opération ne semble pas être si universellement ni si nécessairement fondée dans la nature de l'Être raisonnable, que l'affirmation absolue elle-même, sans laquelle presque toute communication et entente entre les hommes disparaîtrait...

Mais chacun *pourrait* pour son compte faire ce que nous avons fait dans la leçon précédente et s'élever ainsi à la conscience de cette Intuition.

L'auteur : Sans doute chacun le *pourrait ;* comme il pourrait, en usant de sa liberté, se hausser jusqu'à la pure moralité, ou par une autre intuition, très proche parente de la nôtre, jusqu'à la poésie.

Voici au reste notre opinion là-dessus; il suffira que je te l'expose ici à titre purement historique. Refuser absolument à un homme le pouvoir de s'élever à la conscience de l'Intuition scientifique, on ne le peut pas ; pas plus qu'on ne peut lui refuser de renaître moralement ou de devenir poète. Mais on ne peut pas davantage expliquer pourquoi, en fait, ces capacités se manifestent chez l'un et non pas chez l'autre, justement parce que ces facultés et pouvoirs sont quelque chose de *premier,* non l'aboutissant d'une série. Une chose nous est enseignée par l'expérience, qu'il ne faut pas se flatter de ramener à des raisons, c'est qu'un certain nombre d'hommes, quoi qu'on fasse avec eux et de quelque manière qu'on les conduise, ne s'élèvent pas

à cette Intuition. C'est dans sa jeunesse, quand il est encore plastique, que l'homme s'élève le plus aisément à la science comme à la poésie. A-t-il gâché sa jeunesse; s'est-il gaspillé pendant une partie de sa vie à faire travailler sa mémoire, à entasser des connaissances, à recenser des bouquins, on peut — sans grand risque d'être démenti par les faits — lui refuser toute capacité pour la science comme pour la poésie; sans toutefois être à même de lui démontrer cette incapacité.

Nul ne devrait se formaliser si on ne lui reconnaît pas ce don d'intuitionner l'Intuition. C'est ainsi que nul ne prend la chose mal, quand on lui dit qu'il n'est pas poète. Pour ce qui est de ce dernier point, voilà longtemps qu'on se console de n'être pas poète en se redisant le proverbe d'après lequel on naît poète mais on ne le devient pas; pourquoi n'étendrait-on pas bien vite à la philosophie ce proverbe consolatif? Un esprit droit ne fera pas plus de difficulté à l'admettre dans les deux cas. Malheureusement, on a pris l'habitude de considérer la philosophie comme relevant du sens commun, et quand on dit à quelqu'un qu'il n'est pas philosophe, il croit tout de suite qu'on le traite d'imbécile. Cela serait blessant, bien sûr. Mais ce n'est certainement pas le sens qu'a la proposition dans la bouche de la *Théorie de la Science*[1].

Mais ce n'est pas assez d'avoir, en gros et en général, la faculté en question. Il faut encore posséder le pouvoir de retenir, de fixer l'Intuition, de l'évoquer au moment où on en a besoin, de se transporter à son gré dans le monde tout à fait caractéristique qu'elle nous ouvre, et d'y demeurer en sachant bien où l'on est. Il n'est pas rare — surtout parmi les jeunes gens, — que la lumière se fasse subitement et traverse, comme un éclair, l'obscurité régnante; mais, à l'improviste, l'œil se referme, la nuit recommence et il faut attendre une nouvelle illumination. Cet état ne vaut rien pour l'étude suivie et systématique. L'intuition doit être parfaitement libre, entièrement à notre disposition. Mais cette liberté ne s'obtient que par un exercice prolongé.

De plus, pour penser d'une manière proprement systéma-

1. Nous traduisons littéralement, sans accommoder la métaphore au goût français.

tique, il faut cette liberté d'esprit qui permet de donner à volonté la direction que l'on désire à sa pensée, de fixer celle-ci sur un objet, de l'y maintenir autant qu'il est besoin, et de s'abstraire de tout le reste, sans se laisser envahir. Cette liberté n'est pas innée à l'homme; pour la conquérir sur notre nature essentiellement vagabonde il faut user d'application et d'exercice. En particulier, le Penser transcendantal se distingue du Penser vulgaire en ce que celui-ci est soutenu, et pour ainsi dire porté, par quelque chose de sous-jacent, qui est déjà par sa nature même déterminé et comme séparé, tandis que l'autre n'a absolument rien pour objet si ce n'est soi-même, et il n'a dès lors de soutien qu'en soi, ne reçoit de détermination, de division, de séparation, que de soi-même. Même le géomètre a des lignes et des figures tracées sur le tableau pour fixer son intuition; le Théoricien de la Science n'a rien sinon soi-même et sa libre réflexion. Celle-ci, il doit la porter à travers une longue chaîne, gardant toujours présent à chaque nouvel anneau tout ce qui précède; tout en s'en tenant fermement à ce qui est acquis, il doit rester comme en suspens, car à mesure qu'il avance, il a, à l'aide de ce qu'il trouve, à déterminer davantage encore ce qu'il a trouvé. Il est clair qu'un homme qui a cette tâche à remplir ne peut pas se contenter de la puissance d'attention et d'activité de tout le monde; il lui faut le Pouvoir, devenu habituel, de placer le contenu de son esprit devant soi, de le fixer, de l'analyser, séparant le plus fin ou le plus gros, de le reconstituer à nouveau et, l'ayant reconstitué, de le diviser encore, tout cela d'une main ferme et avec la certitude qu'il retrouvera toujours tout dans l'état où il l'aura laissé. On voit qu'il s'agit là d'un travail intellectuel non pas d'un degré supérieur au travail courant, mais d'une *espèce* toute nouvelle, et comme on n'en a jamais vu; que, pour en acquérir la pratique, c'est sur les objets mêmes qui lui sont propres qu'il faut s'exercer, et que même les penseurs par ailleurs habiles et exercés en d'autres matières, pour se rendre maîtres de cette Science, auront besoin d'employer beaucoup de temps et de l'application et ne pourront aucunement en juger à la première ou seconde lecture. Et après cela, des hommes grossiers, sans formation scientifique, dépourvus de toute culture autre que celle de la mémoire, incapables de mener à bout, de manière

qu'il se tienne, un raisonnement objectivement scientifique, seraient à même de juger sur l'heure de n'importe quelle bribe de notre système, trouvée dans un journal, comme s'ils avaient seulement à dire s'ils ont déjà rencontré quelque part la même chose ?

Et cependant il n'est pas moins vrai que rien n'est plus facile que l'étude de cette *Théorie*, dès qu'on en a une première lueur. Elle ne suppose aucune connaissance préalable d'aucune sorte; tout ce qu'elle requiert, c'est un esprit normalement exercé. Elle ne fatigue pas l'esprit, elle le fortifie et le vivifie. Sa marche est droite, ininterrompue: sa méthode, extrêmement simple et vite saisie. Chaque point, une fois compris, prépare à comprendre le reste.

Ainsi la *Théorie de la Science* n'est pas innée à l'homme, comme le sont les cinq sens; on n'y parvient qu'en l'étudiant méthodiquement, une bonne fois dans sa vie. C'est de quoi j'ai voulu te persuader, cher lecteur, afin que si tu n'as pas fait cette étude et n'as pas envie de la faire, comme tu évites tout autre ridicule, tu évites aussi *celui* de prendre la parole sur ce sujet; afin aussi que tu saches quelle conduite tenir, si tu entends des personnes — fussent-elles savantissimes par ailleurs — se prononcer au sujet de la *Théorie de la Science* — sans l'avoir étudiée plus que toi.

CINQUIÈME LEÇON

L'auteur : La *Théorie de la Science* prétend obtenir, par déduction, une image exacte et complète de toute la Conscience fondamentale. Le produit de la Déduction peut-il contenir plus, ou moins, ou autre chose, que la conscience réelle?

Le lecteur : Nullement, pour autant que la *Théorie* atteint son but. Tout écart entre la conscience réelle et la *Théorie de la Science* serait la plus sûre preuve d'une erreur dans la Déduction.

L'auteur : D'après cela, et d'après tout ce qui a été dit jusqu'ici, dans toute la conscience d'un être raisonnable et fini, il n'y aurait jamais que les éléments suivants :

Tout d'abord les déterminations premières et fondamentales de son expérience[1] comme telles; la conscience commune, celle qui se présente immédiatement dans toute expérience, de quelque nom qu'on l'appelle. Cette conscience constitue un système achevé et parfaitement clos; elle est entièrement la même pour tous, abstraction faite seulement des déterminations purement individuelles. C'est ce que nous avons caractérisé comme *première Puissance*. Ensuite, la Réflexion sur cette première Puissance, et sa Représentation, l'acte de séparer, de composer, de juger indéfiniment; acte qui dépend de la liberté et varie avec l'usage qu'on fait d'elle. C'est ce que nous avons appelé plus haut les Puissances plus élevées, — correspondant à la région moyenne, pour ainsi dire, de notre esprit. Il ne faut pas oublier que rien ne peut se trouver dans ces Puissances supérieures, qui n'existe, au moins quant à ses éléments, dans la première Puissance. La liberté de l'esprit peut dissocier et associer indéfiniment les éléments donnés dans la Conscience fondamentale, elle ne peut pas créer. — Enfin.

1. *Seines Lebens;* expression vague qu'on pourrait traduire aussi *de sa conscience.*

la Déduction complète, *a priori*, sans regard jeté sur la conscience réelle, du contenu de la première Puissance, et cela en vertu du simple mécanisme nécessaire (nothwendigen Verfahren) de l'Intelligence en général, comme si la Conscience fondamentale était le résultat de ce mécanisme : c'est la *Théorie de la Science*, considérée comme la plus haute et la plus absolue Puissance, celle au-dessus de laquelle aucune conscience ne peut s'élever[1]. En elle, non plus, rien que ne contienne la conscience réelle, rien que n'offre l'expérience, au sens le plus élevé de ce mot.

Ainsi, en vertu de nos principes, rien — absolument rien — ne peut pénétrer dans la conscience d'un être raisonnable quelconque, y avoir entrée, qui ne se trouve — au moins quant à ses éléments — dans l'expérience, j'entends dans l'expérience de tous sans exception. Tous les êtres raisonnables ont reçu la même dot et la même liberté de développer et d'élaborer cette dot commune ; mais aucun ne peut rien se donner à lui-même par création. De là il suit que notre philosophie est bien la philosophie que, plus haut, nous avons promise : déférente pour le sens commun et protectrice de ses droits ; et toute philosophie qui, en l'espèce, est contraire à la *Théorie de la Science*, est une adversaire du sens commun.

La *Théorie de la Science*, avons-nous dit, veut être une image réussie de la Conscience fondamentale. Cette image peut-elle être la chose elle-même et se donne-t-elle pour la chose ?

Le lecteur : Comme tu l'as dit et comme je l'ai fort bien compris, en aucune manière. Aux déterminations de l'expérience qu'elle pose, il doit donc manquer nécessairement le mordant, l'enlevant, le quelque chose par quoi elles nous arrachent à nous-mêmes et nous absorbent en elles. Avec la *Théorie de la Science*, c'est dans *le Construire* des déterminations que nous nous absorbons, aucunement dans *les déterminations elles-mêmes*, en tant que déterminations. Ainsi, tout à l'heure, je me suis oublié, non pas dans la présence de mon ami, mais dans la Représentation de sa présence hier...

1. Le sens est : la plus haute Réflexion de la Conscience sur elle-même est identiquement, et pour ce qu'elle suppose la série des Réflexions inférieures, la *Théorie de la Science*.

L'auteur : C'est cela. La *Théorie de la Science* se donne pour une image de la vie, non pour la vie elle-même. Celui qui la prend pour cette dernière, la comprend absolument de travers.

Aucune des pensées qu'elle exprime, des propositions qu'elle énonce, des affirmations qu'elle avance, n'appartient à la vie réelle, ni ne lui convient. Proprement, ce ne sont que des pensées de pensées, qu'on a ou doit avoir, des propositions sur des propositions, qu'on doit faire siennes, des énoncés sur des énoncés, qu'on doit soi-même énoncer. Si l'on se déshabitue si difficilement de ne pas prendre la *Théorie de la Science* pour quelque chose de plus, c'est que les philosophies précédentes prétendaient, elles, être davantage et on ne prend pas facilement sur soi de ne pas mettre la nouvelle philosophie sur le même pied que les autres. Celles-ci ne voulaient pas seulement représenter la Science, mais en même temps la Sagesse même, la sagesse du monde, la sagesse de la vie, et qui sait quelles autres sagesses encore; avec cela, elles n'ont été ni Science, ni Sagesse. Notre Philosophie se contente d'être Science, et, dès le début — déjà par son nom seul — elle a solennellement renoncé à toute autre prétention. Pas plus que les philosophies antérieures, elle ne peut — par démonstration — rendre l'homme sage, bon, religieux. Seulement elle sait, elle, qu'elle ne le peut pas; et elle ne veut pas dire d'où elle le sait. Ce qu'elle veut, c'est faire des hommes qui se consacrent à elle, des *hommes de science*. Ce qu'elle dit de la sagesse, de la vertu, de la religion, doit être d'abord réellement *éprouvé* et *vécu* pour se changer ensuite en sagesse, vertu, religiosité réelles [1].

Le lecteur : Elle ne fait donc pas non plus, du fait d'avoir été étudiée et comprise, la condition d'une vie sage et honnête ?

L'auteur : Elle le fait si peu, qu'elle est au contraire un adversaire déclaré de ceux qui placent toute la culture et l'éducation d'un homme dans les lumières de son esprit, et croient que tout est gagné quand on en a fait un raisonneur, comme il en

1. Car elle ne parle, elle, que *d'idées* de sagesse, de vertu, etc...

court partout. Elle sait très bien et n'oublie jamais que la vie ne vient que de la vie elle-même.

Le lecteur : Et elle ne conseille pas cette étude à tout le monde ?

L'auteur : Si peu, qu'elle déplore au contraire qu'une quantité de propositions philosophiques, à moitié vraies et provenant d'autres systèmes, aient été déjà jetées parmi la foule. Mais ce qu'elle réclame, tout en sachant fort bien qu'il faudra un siècle pour l'obtenir mais pourquoi n'exposerait-elle pas dès maintenant toutes ses prétentions ? ce qu'elle demande, c'est d'être possédée par tout homme appliqué à une science, bien plus par tout homme adonné à l'éducation et dont l'affaire est de gouverner ou de former les autres.

Le lecteur : Vous avez beau affirmer l'accord de votre enseignement avec le sens commun, pouvez-vous bien nier que vous avez dit : Tout ce qui existe pour nous a été produit par nous. C'est là sans aucun doute une affirmation qui est en contradiction flagrante avec le sens commun. Nous n'avons pas conscience de produire les choses, mais seulement *qu'elles sont là,* purement et simplement ; que nous les trouvons et retrouvons.

L'auteur : Je ne comprends pas très bien le sens de l'affirmation que tu nous attribues, en sorte que je ne sais pas trop si je dois la reconnaître comme mienne ou la renier. Examinons-la ensemble.

Selon nous, celui qui engendre en lui-même la *Théorie de la Science* produit l'image de la conscience réelle et donc toute la série des images qui représentent le contenu de la conscience ; il produit ces images et se perçoit lui-même dans l'acte de les produire. Voilà un fait qui entre, en effet, dans la description de notre *Théorie* et que chacun peut immédiatement constater en lui-même, s'il étudie cette *Théorie* et la comprend. Mais dire que cette même série de Représentations est produite dans la conscience commune, ce serait contredire non seulement le témoignage immédiat de cette conscience, mais l'affirmation de la *Théorie de la Science* elle-même ; et supprimer tout le système. D'après la *Théorie de la Science*, la conscience est un Système complet et aucune de ses parties ne peut exister sans

toutes les autres, ni toutes les autres s'il en manque une. Rien ne peut donc, — d'après cette *Théorie* — être produit peu à peu dans la conscience commune, en série, d'abord A, puis B, et ainsi de suite; aucune partie n'étant possible sans l'autre; et si l'on veut parler d'une production, il faut dire que le tout de la conscience commune, avec toutes ses parties, est produit purement et simplement d'un seul coup.

Mais pourquoi parlerions-nous ici de production? La conscience réelle existe: elle est totalement et entièrement achevée dès là que nous sommes nous-mêmes achevés et avons cette auto-conscience (conscience-de-soi) avec quoi, comme avec son dernier anneau, la *Théorie de la Science* ferme sa chaîne. L'Univers qui nous est présent est achevé incontestablement, de l'aveu de tous, dès là que *nous* existons. Notre vie réelle ne peut rien faire de plus que prendre conscience de ce monde, morceau par morceau, au gré de l'inexplicable hasard; le parcourir, l'analyser, le juger. Parler d'une production dans la vie réelle, cela n'a absolument aucun sens. Vivre, éprouver, ce n'est pas produire mais découvrir. Notre Philosophie s'oppose précisément à la prétention de produire qu'ont les autres philosophies, elle la repousse.

Mais ce qui est ainsi donné absolument peut — d'après notre philosophie — être *considéré* et *traité* dans l'expérience réelle COMME SI c'était le produit d'une construction primitive semblable à la construction que fait la *Théorie de la Science*. En d'autres termes, en se réglant sur les lois d'une construction de ce genre, on peut compléter et suppléer (anticiper) l'Expérience réelle et être sûr que l'observation réelle n'y contredira pas. On n'a pas besoin de vivre et d'expérimenter tous les moyens-termes, pas plus qu'on n'est obligé, quand on a le secours d'une Géométrie scientifique, de mesurer réellement toutes les lignes : pour plusieurs, le simple calcul tient lieu de mesure.

Prendre ce « tout se passe *comme si* » pour un « *tout se passe ainsi* », prendre cette fiction pour le récit d'un événement réel, qui se serait produit quelque part à une certaine époque, c'est une faute grossière. Croyez-vous donc, qu'en construisant systématiquement la Conscience fondamentale dans la *Théorie de la Science*, nous prétendions fournir l'histoire de ce qu'a fait la

conscience avant d'exister, raconter la vie d'un homme avant sa naissance? Comment le pourrions-nous seulement, nous qui affirmons que la Science n'existe jamais qu'avec tous ses éléments à la fois, nous qui ne voulons pas d'une conscience avant toute conscience, et indépendamment de toute conscience. Ce sont là des méprises, contre lesquelles on ne se prémunit point, car on n'y pense que lorsqu'elles se sont produites.

Toutes les cosmogonies sont des essais de construction de l'univers à partir de ses éléments fondamentaux. L'auteur d'une cosmogonie veut-il donc dire que les choses se sont vraiment passées à un moment du temps, comme dans sa cosmogonie? Évidemment non, pour peu que l'auteur en question se comprenne lui-même et sache ce qu'il veut dire [1]. Il croit, lui aussi, sans aucun doute, que l'univers est un tout organique, dont aucune partie ne peut exister sans toutes les autres ; qui — par conséquent — n'a pas pu se constituer peu à peu, mais a dû être complet, dès qu'il a été. Il n'en est pas moins vrai qu'un esprit non scientifique — qu'on devrait d'ailleurs confiner dans le donné et tenir loin des recherches de ce genre — croit entendre une histoire; car il ne peut rien penser que des histoires. Et si actuellement tant d'hommes estiment que, avec notre gnosogonie, nous croyons fournir une histoire, n'est-il pas permis d'en conclure qu'eux-mêmes seraient prêts à la prendre pour telle, si seulement elle portait sur elle le sceau de l'autorité et de l'antiquité?

Le lecteur : En tout cas, je vous entends parler maintenant encore de Déterminations d'une conscience, qui seraient données; d'un Système de la conscience, qui serait donné, etc... C'est là précisément ce qui ne satisfait pas vos contradicteurs. D'après eux, c'est un Système de choses qui devrait être donné, et la conscience en devrait sortir.

L'auteur : Tu parles comme un philosophe de profession. Je

1. En français le mot *cosmogonie* connote le sens que Fichte prétend lui être étranger; une cosmogonie se donne bien pour une histoire. Aussi le terme qui conviendrait ici serait plutôt celui de cosmologie. Recomposer l'univers, c'est pour le philosophe une opération analogue à celle qui consisterait pour le mathématicien à reconstituer un nombre à partir de ses facteurs premiers : qui croira que le nombre s'est constitué réellement de la sorte? et qui croira que le mathématicien le croit?

croyais en avoir fini avec cette engeance; le sens commun et la conscience réelle, avec lesquels je viens de m'expliquer, parlent autrement. Réfléchis bien avant de me répondre et dis-moi: Une chose pénètre-t-elle en toi, existe-t-elle en toi et pour toi, autrement que par la conscience, avec la conscience? En toi et pour toi la chose peut-elle être séparée de ta conscience de la chose, et la conscience, si, à partir de la première Puissance décrite plus haut, elle a seulement été complètement déterminée, peut-elle être séparée de la chose? Peux-tu penser la chose sans conscience de la chose, ou penser une conscience entièrement déterminée sans la chose qu'elle représente et qui la détermine? Si la Réalité t'apparaît, n'est-ce pas du fait que ta conscience se plonge dans sa plus basse Puissance? Et ta pensée ne t'échappe-t-elle pas si tu veux penser autrement [1]?

Le lecteur : En y réfléchissant bien, je vois qu'il faut encore t'accorder cela.

L'auteur : Voilà que tu parles enfin toi-même et de ton propre fonds. Pourquoi voudrais-tu sortir de toi, sauter au-dessus de toi-même, et chercher à saisir quelque chose autrement que tu ne le peux, à savoir autrement que comme conscience *et* chose, — ou comme chose *et* conscience; ou plutôt, et à proprement parler, ni comme ceci ni comme cela, mais comme ce qui n'est divisé que plus tard en chose et conscience, et qui est l'absolu Sujet-objet et Objet-sujet.

Le sens commun lui-même ne dit pas autre chose; il met toujours ensemble sujet et objet et ne parle jamais que de l'union des deux. Il n'y a que le système du Dualisme philosophique qui soit d'un avis différent: il sépare ce qui est absolument inséparable, et croit penser très rigoureusement et profondément, quand il ne pense plus du tout.

Réfléchir comme nous venons de le faire, prendre connaissance de soi nous paraît si facile et si naturel qu'il nous semble n'être pas besoin d'étude pour y réussir, que c'est le cas de tout le monde, et qu'on peut, sans plus, en attribuer le fait à tout le monde. Quiconque s'est éveillé à la vie de l'esprit, est sorti de l'état qui tient le milieu entre la plante et l'homme, en juge ainsi. Et quant à celui qui ne pourrait absolument pas

1. Sur l'argumentation esquissée ici, voir la Note II.

être amené à ce point, il faut en désespérer. — On a regardé parfois cette prise de conscience de soi comme la *Théorie de la Science* elle-même. En ce cas rien de plus vite fait, rien de plus facile que cette Science. En vérité, celle-ci est plus que cela; et la réflexion en question n'est pas elle, c'est simplement la première, la plus simple, mais l'indispensable condition pour la comprendre.

Que faut-il penser de l'intelligence de ceux qui, même ici, cherchent l'échappatoire d'un scepticisme critique et transcendantal, estiment qu'on peut douter s'il est nécessaire de savoir ce dont on parle, et voient dans ce doute le comble des lumières en philosophie.

Je te le demande, cher lecteur, secoue-moi donc tous ces rêveurs et dis-leur : connaissez-vous donc quelque chose sans avoir, vous, une conscience? Pouvez-vous avec votre science et, puisque celle-ci (à moins que vous ne vous transformiez en souches et en bûches) est inséparable de votre être, avec votre être, dépasser, transcender, les déterminations de la conscience? Si vous comprenez une bonne fois que vous ne le pouvez pas, faites en sorte que cette persuasion prenne racine en vous; notez ce point une fois pour toutes; et pour rien au monde ne vous laissez détourner d'elle, ou entraîner à l'oublier un seul instant.

Aussi bien, nous savons comment les choses se passent : quand vous vous mettez à porter un jugement sur les déterminations de la conscience et produisez ainsi une conscience *de la seconde Puissance*, cette conscience vous apparaît, dans cette conjoncture, tout particulièrement, comme conscience, et comme pure conscience, détachée de la *Chose;* et en regard de cette pure conscience, la première détermination vous apparaît. elle, comme pure Chose. C'est comme la *mesure* d'une ligne, qui semble être autre chose que *la ligne même.* Mais sachant maintenant que rien n'existe pour vous en dehors des déterminations de la conscience, vous ne serez pas dupes de l'illusion. Vous comprendrez alors aussi que ce que vous appelez une *Chose* n'est encore qu'une détermination, laquelle est appelée Chose par rapport à une conscience d'un degré supérieur. C'est ainsi — (vous pouvez vous en convaincre facilement) — que la *mesure* de votre ligne n'est rien d'autre que *la ligne*

elle-même, mais sous un autre rapport et pensée plus distinctement.

Nous savons aussi que si vous avez à penser un Système de déterminations fondamentales de la conscience, comme en vérité vous avez à le faire si vous voulez seulement saisir l'idée de la *Théorie de la Science*, il ne vous est pas possible de fixer et de maintenir devant vous ce qui à votre conscience se manifeste vivant, mobile et en perpétuel devenir, d'en faire quelque chose d'arrêté et de stable. Aussi bien, ce n'est pas ce qu'on vous demande. Mais ce qu'on vous demande, c'est de transfigurer ce système, en face de votre conscience, en un système de l'univers; l'univers que vous pensez n'est tout entier, du point de vue même de la conscience commune, rien d'autre que ce système, tacitement présupposé, des déterminations fondamentales d'une conscience en général. Le fait même que vous avez eu d'abord à prendre conscience de vous pour le voir apparaître vous montre — et vous ne devez pas l'oublier, — que ce système de l'univers, aussi sûr que vous le pensez, que vous le connaissez, que vous en parlez, et qu'il ne cesse pas de relever de votre pensée, de votre connaissance, de votre discours, ne peut proprement qu'être le système des déterminations de votre conscience.

SIXIÈME LEÇON

Te voilà, je vois bien, tout surpris, cher lecteur. Ce n'est donc que cela? sembles-tu penser; on me présente une simple image de la vie réelle, et qui ne me dispense en rien de vivre; une peinture en raccourci et avec de pâles couleurs, de cela même que, tous les jours, j'ai devant moi dans la nature sans peine ni travail. Et c'est pour cela que je me soumettrais à une étude fatigante, à des exercices prolongés? Votre art ne m'apparaît pas avoir beaucoup plus d'importance que celui de cet homme fameux qui lançait des grains de mil à travers le trou d'une aiguille; ce qui avait dû lui coûter beaucoup de peine. Je n'ai que faire de votre science, je m'en tiendrai à la vie.

Réalise bonnement ce projet, et attache-toi bien à la vie. Cette résolution, tiens-la inébranlablement, et ne permets pas qu'un philosophe t'en détourne ou te la rende suspecte : j'aurai alors atteint avec toi le principal de mon but.

Mais pour n'être pas tenté de déconseiller dans ton entourage, de rabaisser, de calomnier, en t'appuyant sur nos propres dires, ou même de ruiner, dans la mesure de ton pouvoir, une étude pour laquelle tu n'éprouves aucun attrait et que nous ne te conseillons pas d'entreprendre, sache du moins quelle influence et quelle utilité cette étude peut avoir.

On a de tout temps recommandé les mathématiques — et particulièrement cette partie des mathématiques qui fait plus immédiatement appel à l'intuition, je veux dire la Géométrie, — comme une excellente gymnastique de l'esprit; souvent, on l'a étudiée uniquement en vue de cet avantage, et sans l'intention d'en utiliser les théorèmes. Elle mérite certainement cette recommandation. Malheureusement, aujourd'hui, par suite de son développement formel considérable, à raison de ce que son autorité s'appuie sur les Anciens, et de ce que son point de vue tient le milieu entre l'intuition

et la perception; il est devenu possible de l'apprendre *à la manière d'une histoire*, au lieu de la redécouvrir soi-même, comme il le faudrait; de l'accepter de confiance au lieu de s'en laisser persuader par l'évidence. Aussi la formation scientifique, que seule on avait en vue dans cette étude, n'est plus assurée; et on ne peut plus, de nos jours, conclure avec certitude de ce qu'un homme est un grand mathématicien, un mathématicien érudit, qu'il est une tête scientifique. C'est qu'en effet il n'importe aucunement pour l'usage à en faire ou même pour la poursuite de la Science qu'on en ait réellement compris les premières propositions ou qu'on les ait acceptées de confiance. De ce seul point de vue, la *Théorie de la Science* mérite déjà d'être beaucoup plus recommandée. Impossible de la posséder, au moins telle qu'on la présente maintenant, sans s'élever effectivement jusqu'à l'intuition, et par là jusqu'au véritable esprit scientifique. Il faudra peut-être des siècles avant qu'elle ait pris une forme qui permette de l'apprendre par cœur. Mais que quelqu'un l'utilise, ou bien en tire des connaissances nouvelles, sans l'avoir lui-même comprise d'une manière scientifique, c'est ce qui, ou nous nous trompons fort, n'arrivera jamais. De plus, pour le motif que je t'ai dit, parce qu'elle n'a pas d'autre instrument, pas d'autre soutien de son Intuition, que l'Intuition elle-même, elle élève l'esprit humain plus haut que ne peut une Géométrie. Elle donne à l'esprit non seulement de la puissance d'attention, de la subtilité, de la fermeté, mais encore, en le forçant à être avec lui-même, à demeurer et agir en lui-même, une absolue indépendance.

Tout autre travail intellectuel, comparé à elle, est infiniment facile et quiconque s'y est exercé ne trouve plus rien de dur. Ajoutez que, en pénétrant jusqu'au cœur de toutes les choses qui sont l'objet du savoir humain, elle habitue le regard à saisir du premier coup dans tout ce qui se présente le point important et à le poursuivre imperturbablement. Aussi, il ne peut plus rien y avoir d'obscur, de compliqué, d'embrouillé pour un *Théoricien de la Science* exercé, pourvu qu'il sache seulement de quoi il est question. Il lui est extrêmement facile de reprendre tout à pied d'œuvre, car il porte en lui les plans de n'importe quelle construction scientifique : de là vient que si l'édifice est compliqué il s'y oriente facilement. Il s'est

acquis sûreté et confiance dans son coup d'œil, la *Théorie de la Science* étant maîtresse de raisonnement; et, sans trembler, il affronte de s'écarter des voies accoutumées et d'aborder des Paradoxes. Les choses humaines marcheraient autrement bien, si les hommes pouvaient se décider à en croire leurs yeux. Au lieu de cela ils demandent à leurs voisins et à l'antiquité ce qu'ils voient ou ont vu; c'est cette défiance de soi qui perpétue les erreurs. Le possesseur de la *Théorie* est garanti pour toujours contre cette défiance. D'un mot : par la *Théorie de la Science*, l'esprit de l'homme revient à soi, s'appuie désormais sur soi, sans secours étranger, et devient maître de soi comme le danseur de ses pieds ou l'escrimeur de ses mains.

Si les premiers amis de cette Science — qui jusqu'ici n'a pu faire ses preuves qu'auprès de peu de gens — ne se trompent pas du tout au tout, cette suffisance, cette autonomie de l'esprit conduit à l'autonomie du caractère qui, elle-même, à l'état de disposition, est à son tour une condition nécessaire pour l'intelligence de la *Théorie*. Celle-ci, il est vrai, pas plus qu'aucune autre Science, n'est capable de rendre un homme honnête et vertueux; mais, si nous ne nous trompons fort, elle écarte l'obstacle principal à l'honnêteté. Celui qui s'est libéré dans son Penser de toute influence étrangère, qui sous ce rapport s'est reconstruit lui-même par lui-même, celui-là n'ira certainement pas chercher les maximes de son action là où il a dédaigné de prendre les maximes de son savoir. Il ne formera plus désormais ses sentiments sur le bonheur et le malheur, l'honneur et la honte, sous l'influence invisible de l'univers entier, et ne se laissera pas entraîner par des courants secrets; il se mettra en mouvement de lui-même, trouvant et produisant sur son propre sol les ressorts fondamentaux de son mouvement.

Telle serait l'influence de cette étude à ne considérer que sa seule forme scientifique, même si son contenu ne signifiait rien et n'avait aucune utilité.

Mais considérons ce contenu : — Le système en question épuise tout le savoir possible de l'esprit fini, du moins quant à ses éléments fondamentaux; et, ces éléments, il les dégage et les pose pour l'éternité. Ils peuvent être indéfiniment dis-

sociés, et diversement recombinés; c'est là qu'il y a du jeu pour la vie de l'être fini; mais absolument rien de nouveau ne peut leur être ajouté. Ce qui n'est pas contenu quant à ses éléments dans le système, cela est certainement contraire à la raison. C'est là une chose que cette Science fait voir clair comme le jour à quiconque a les yeux ouverts. Du coup, dès qu'elle règnera en maîtresse, je veux dire, dès que tous ceux-là la possèderont qui dirigent la foule (étant entendu que la foule, elle, ne sera jamais capable de la posséder), on ne verra plus la raison voler au-dessus d'elle-même; le fanatisme, la superstition n'auront plus de racine. Tout cela, la *Théorie* l'attaque à la base et l'arrache. Quiconque a pris de la sorte la mesure universelle de la raison finie, est à même, à tout instant, d'indiquer le point précis où l'irrationnel dépasse les limites de la raison, et s'y oppose. Il est capable de faire éclater cette opposition aux yeux de quiconque a un esprit droit et la volonté de s'en servir. Voilà pour les jugements, dans la vie ordinaire. Il n'en va pas autrement pour la philosophie, celle qui s'agitait autour de nous, prétentieuse et bruyante, génératrice de confusions innombrables : toutes ces confusions seront supprimées, à partir du moment où la *Théorie de la Science* règnera. Jusqu'ici, la philosophie voulait exister; elle voulait être quelque chose, mais elle ne savait pas bien quoi; et tel était le principal sujet de ses polémiques. D'avoir mesuré tout le domaine de la pensée et du savoir finis, donne le moyen d'attribuer à la Philosophie la part qui lui revient, tout ce qui reste ou n'étant rien ou ressortissant à d'autres disciplines. Il n'y aura plus lieu non plus de disputer sur des points particuliers ou des propositions particulières : tout le pensable étant étalé devant l'Intuition, rangé scientifiquement en série, et déterminé. Plus d'erreur possible, car l'Intuition ne trompe pas. Celle des sciences qui doit aider les autres à sortir du rêve, n'y sera plus elle-même plongée.

La *Théorie de la Science*, disais-je, épuise tout le savoir humain, quant à ses traits fondamentaux; elle l'analyse, et distingue ces traits fondamentaux. Ainsi l'objet de quelque science que ce soit, l'objet de toute science possible, est dans sa sphère. La manière dont il faut traiter cet objet ressort de son rapport au système entier de l'esprit humain (de la région

qu'il y occupe), et des lois qui règnent dans cette région. A qui élabore la Science, elle dit ce qu'il peut savoir, ce qu'il ne peut pas savoir; ce qu'il peut et doit demander; elle lui signale la série des recherches à entreprendre, lui apprend comment les instituer, et de quelle manière conduire sa démonstration. Finis, avec la *Théorie de la Science*, ces tâtonnements aveugles, ces égarements des sciences. Toute recherche, une fois faite, amène à quelque chose de définitif, parce qu'on peut savoir à coup sûr si elle a été bien faite. Par tout cela, la *Théorie de la Science* assure la culture, arrachant celle-ci à l'aveugle hasard et la soumettant à l'Intelligence et à la Règle.

Tel est son résultat pour les disciplines scientifiques; mais comme celles-ci sont destinées à pénétrer dans la vie, à pénétrer la vie, et que partout où elles sont poussées comme il faut, elles y pénètrent nécessairement, le résultat que la *Théorie de la Science* atteint pour elles, elle l'atteint indirectement pour la vie.

Mais elle travaille aussi directement pour la vie. Bien qu'elle ne soit pas elle-même cette sagesse pratique qui est la Philosophie de la vie, puisqu'il lui manque pour cela l'expérience elle-même, vivante et pressante; elle en est cependant une parfaite image. Celui qui possède réellement la *Théorie de la Science*, mais qui dans la vie n'a pas cette sagesse dont nous parlons, ni ne se conduit d'après elle, bien qu'elle lui soit apparue comme seule rationnelle, celui-là, si seulement il compare une fois sa pensée *réelle* avec sa philosophie, sait avec certitude à quoi s'en tenir sur son propre compte. Il sait qu'il est un insensé et il ne peut pas s'épargner à lui-même ce nom. Il a d'ailleurs la possibilité de découvrir à tout instant le principe de sa perversion et le vrai moyen de s'améliorer. — La moindre considération sérieuse sur lui-même lui apprendra de quelles habitudes il doit se défaire, quels exercices il doit pratiquer. Si alors de Philosophe qu'il était il ne devient pas en même temps Sage, la faute n'en sera qu'à sa volonté et à sa paresse : améliorer la volonté et donner de la force à l'homme, aucune philosophie ne le peut.

Voilà ce qu'est la *Théorie de la Science* pour ceux qui peuvent se l'assimiler personnellement. Quant à ceux qui ne le peuvent pas, elle exerce son influence sur eux indirectement, par l'intermédiaire de ceux qui les dirigent : gouvernants et instituteurs.

Quand la *Théorie de la Science* aura été comprise et acceptée, le gouvernement des États, au lieu de procéder à l'aveuglette et par essais, sera soumis, tout comme les autres arts et sciences, à des règles et principes fermes. Car c'est le propre de cette *Théorie* de fournir de tels principes. De vrai, elle est incapable de donner aux gouvernants une bonne volonté, ou le courage de poursuivre ce qu'ils ont reconnu comme juste; mais du moins, ne pourront-ils plus dire que ce n'est pas leur faute si les choses humaines ne vont pas mieux. Quiconque possède la *Théorie* sera en mesure de leur faire entendre ce qu'ils ont à faire; s'ils n'en tiennent pas compte, leur mauvaise volonté sera manifeste aux yeux de tous. Le commerce des hommes entre eux deviendra tel qu'il ne leur sera plus seulement facile mais presque nécessaire d'être des citoyens rangés et honnêtes.

C'est seulement une fois cette tâche remplie, que les éducateurs, les maîtres populaires, pourront espérer de travailler avec fruit. Les conditions extérieures et indépendantes d'eux, qu'exige le but qu'ils poursuivent, seront utilisées; pour ce qui est de l'habileté à atteindre ce but, ils la trouveront en eux-mêmes, car leur travail aura été débarrassé par la *Théorie de la Science* de toute tradition superstitieuse, de toute routine, et soumis à des règles fermes. Désormais ils sauront nettement d'où partir et comment continuer.

Bref, si la *Théorie de la Science* est acceptée et universellement répandue parmi ceux qu'elle vise à atteindre, le genre humain tout entier sera délivré du hasard aveugle, la bonne ou mauvaise fortune n'existera plus. L'humanité entière se tiendra elle-même en mains, sous la dépendance de son propre concept; elle fera d'elle-même, avec une absolue liberté, tout ce qu'elle peut vouloir en faire.

Tout ce que je viens de dire est strictement démontrable et découle du simple concept de la *Théorie de la Science*, tel qu'il a été établi dans cet écrit. La seule chose qui pourrait être mise en question, c'est de savoir si ce concept même peut être suivi jusqu'au bout. Ceux-là peuvent en décider — et ceux-là seuls — qui le suivent effectivement jusqu'au bout, lui donnent réalité, et produisent par eux-mêmes, re-découvrent pour leur compte, cette *Théorie de la Science*, dont il est affirmé qu'elle existe déjà. Le résultat des promesses ci-dessus dépend seulement

du fait que tous ceux-là sont maîtres de la *Théorie de la Science* qui, soit à titre de savants, soit à celui d'éducateurs, s'élèvent au-dessus de la masse. L'avenir en décidera. Actuellement, la *Théorie de la Science* ne demande plus qu'une chose et n'espère plus qu'une chose : n'être pas rejetée sans avoir été entendue, ne pas retomber dans l'oubli; il lui suffit de gagner à sa cause quelques disciples, capables de la passer à des générations meilleures. Si seulement elle obtient cela, le but de cet écrit, des précédents et des suivants, aura été atteint par l'auteur.

POST-SCRIPTUM

pour les philosophes professionnels qui jusqu'ici ont été adversaires de la *Théorie de la Science*[1].

L'opuscule qui précède n'a pas été écrit pour vous. Mais il tombera néanmoins entre vos mains et — si vous êtes constants avec vous-mêmes, — vous ne le comprendrez pas, ne le lirez même pas, mais vous aurez soin de le recenser.

Si vous n'êtes pas trop pressés, lisez donc, avant de vous mettre à la recension, au moins ce Post-scriptum, qui vous est expressément destiné et qui aurait été écrit en vain si vous ne le lisiez pas.

« La différence n'est pas si grande, qui sépare les opinions en lutte ! Les partis contestants devraient faire des concessions réciproques et se supporter ! » Tel est un des aphorimes favoris de notre humaine époque. Au début de ma polémique avec vous, alors qu'il y avait encore quelque retenue, on l'a servi. Si, — comme cela suffit pour faire une recension, — vous avez seulement feuilleté l'écrit qui précède, il vous aura cependant sauté aux yeux que la différence entre votre *Théorie* et la mienne est au contraire très grande ; qu'il se pourrait même bien (je vous l'ai dit souvent, mais vous ne m'avez pas pris au sérieux) qu'entre vous et moi il n'y ait pas un seul point commun, sur lequel, pour passer à d'autres, nous nous entendions. Peut-être aurez-vous découvert aussi pourquoi il en va de la sorte, le point précis où nos esprits se séparent.

Mais, comme il est également vraisemblable que vous n'ayez rien vu de tout cela, je veux bien encore une fois et à votre intention exposer ce qu'il en est ; — mon exposé sera *historique*, bien entendu, comme doit l'être tout ce qui vous est destiné.

1. Le Post-scriptum aux professionnels est sans importance philosophique. On aurait pu ne pas le traduire, mais, à tant qu'à faire, il a semblé préférable de tout donner. Et si ces pages ne peuvent aider à mieux comprendre le Système, du moins elles font connaître sur quel ton discutaient, à l'époque, les philosophes allemands.

Je cherche à saisir la *Science* dans sa source, non pas simplement quant à sa forme systématique extérieure, mais quant à son âme, à ce qui seul donne lieu à un Savoir, à une conviction inébranlable de la conscience. Vous, par contre, quelque habiles Raisonneurs que vous soyez du point de vue d'une logique formelle, et j'accorde cette qualité à chacun d'entre vous dans la mesure où il y a droit, vous n'avez pas la moindre idée de ce qu'est l'âme d'une science. La grande profondeur de votre savoir ne va pas jusque-là; elle s'arrête à une foi d'historien. Votre métier, c'est de disséquer toujours plus, par le raisonnement, ce que vous livre cette foi. Jamais, dans toute votre vie vous n'avez véritablement *su* quelque chose; aussi ignorez-vous totalement l'état d'âme de celui qui sait. Vous souvient-il comme vous avez ri quand on parlait de *l'Intuition intellectuelle ?* S'il vous était jamais arrivé de savoir quelque chose et de savoir ce qu'est savoir, vous n'auriez certainement pas trouvé ridicule cette Intuition.

Mais ce n'était pas suffisant de n'en avoir pas même un pressentiment. Dans une obscure tradition une ombre de cet Inconnu vous est apparue, et cela a été assez pour vous faire juger que l'Intuition intellectuelle est le pire des égarements, le plus monstrueux fourvoiement dans lequel puisse tomber une intelligence d'homme. Fanatisme, logomachie, brouillard scolastique, misérables subtilités; vous passez vite tout cela quand vous le rencontrez, pour aller aux *résultats* (c'est-à-dire à des propositions qui soient à apprendre par cœur, « historiquement »); vous voulez, pour parler comme certains de vos représentants, vous en tenir à des choses qui intéressent en même temps le cœur et la tête. C'est justement, sans doute, parce que vous avez jeté par-dessus bord toutes ces pédanteries gothiques, que le siècle philosophique actuel doit être appelé siècle des Lumières, de la culture, de tout ce qui fait l'apanage de l'homme.

Eh bien ! moi, j'estime précisément et je recherche de toutes mes forces ce que vous, vous méprisez et fuyez de toutes vos forces. Sur ce qui est digne d'être un but, sur ce qui est bien et louable, nous avons des idées diamétralement opposées. Si cette opposition n'a pas violemment éclaté plus tôt, c'est uniquement parce que vous pensiez bonnement que je ne

m'étais égaré que pour un temps dans cette scolastique, et qu'en fin de compte je visais, comme vous, à construire une Philosophie de la Vie, populaire et édifiante. Il est vrai que vous disiez aussi de ma philosophie qu'elle était un signe du temps, qu'on retourne avec elle à la vieille Barbarie (que moi j'appelle autrement, que j'appelle l'antique Profondeur); et que la philosophie des lumières et la belle littérature allemande (que moi j'appelle la platitude et la frivolité allemandes) étaient menacées de ruine au moment où elles commençaient de prospérer. Évidemment, vous aviez en vue d'empêcher cette ruine. Il doit apparaître de plus en plus que, sous ce rapport, les choses ne peuvent aller bien avec la *Théorie de la Science* : à l'adopter, cette vieille Barbarie reviendrait certainement et ces belles « Lumières » disparaîtraient.

Ainsi, votre esprit va jusqu'à la foi de l'historien, et pas plus loin. Il y a d'abord votre propre vie, à l'existence de laquelle vous croyez, parce que d'autres y croient; si seulement vous *saviez* que vous vivez, tout serait changé pour vous. Il y a, ensuite, surnageant sur le fleuve des temps quelques épaves de science ancienne. Vous vous êtes laissé dire, que ces épaves avaient de la valeur : alors vous tâchez d'en repêcher tout ce que vous pouvez et vous l'exhibez aux badauds. Ces épaves, vous les traitez avec beaucoup de soin, de peur de les casser, de les écraser ou de les déformer en quelque manière; car vous voulez les transmettre intactes à vos héritiers, pour que ceux-ci à leur tour puissent les montrer aux badauds à venir. Tout au plus les essuyez-vous de temps en temps.

Je suis tombé au milieu de vous et vous m'avez fait l'honneur de me prendre pour l'un des vôtres. Vous avez cherché à me rendre des services de collègue; à m'attirer, à me mettre en garde, à me conseiller. Or, il vous est arrivé ce que je vais dire, et cela vous arrivera toujours tant que vous n'abandonnerez pas la partie.

Avant tout, vous avez pris mon enseignement pour un enseignement d'histoire. Vous avez cru d'abord y trouver des morceaux arrachés au courant Kantien, et alors vous avez voulu comparer ces morceaux avec ceux de vos collections. Comme ça n'allait pas, vous avez déclaré que ces morceaux étaient du

moins empruntés au courant de l'expérience. J'ai beau dire, assurer, protester, vous ne pouvez vous empêcher de transformer mes thèses scientifiques en thèses empiriques, mes intuitions en perceptions, ma philosophie en psychologie. C'est ce qu'a fait récemment encore l'un d'entre vous, dans la gazette littéraire d'Erlanger, à propos du livre deuxième de ma « *Destinée de l'homme* », où, cependant, je crois avoir été vraiment clair. Le critique en question reproche à l'Esprit de la spéculation, que je fais parler dans cet écrit, de poser même une question au sujet de la *conscience* de l'ouïr, du voir, etc. ; et dans cette question déjà il découvre l'Illusion. Pour lui il connaît *par le moyen* de l'ouïe, de la vue et sans rien savoir *au sujet de* l'ouïe et de la vue elles-mêmes. Et, à sa manière, cet homme a raison. — Je sais bien qu'avec vous il en doit être ainsi, et je sais même pourquoi : vous n'avez pas l'Intuition ; vous êtes incapable d'y atteindre ; il ne vous reste dès lors que la perception ; et, celle-ci viendrait-elle à vous manquer, vous n'auriez plus rien sous la main. — D'ailleurs, je préférerais cela ; je vous dirai pourquoi tout à l'heure.

Ce n'est pas tout. Vous avez considéré tout morceau comme morceau complet, se suffisant à lui-même, ainsi que c'est le cas dans vos collections ; vous avez cru qu'on pouvait les emporter un à un et les déposer tels quels dans la mémoire... Vous avez essayé de le faire. Mais voilà que les fragments, rapprochés comme vous les avez pris, ne veulent pas s'accorder ; et vous, de crier : contradiction ! — Ceci vient de ce que vous n'avez aucune idée de ce qu'est un exposé synthétique et systématique : vous ne connaissez que les Recueils où se conservent les formules des Sages. Pour vous un Exposé ressemble à une vague de sable mouvant : chaque grain existe pour soi, bien arrondi, et il est intelligible comme grain de sable. Mais un Exposé qui ressemble à un organisme et se développe par le dedans, vous ne savez pas ce que c'est. Vous arrachez un morceau à l'être organique, en montrez les lambeaux qui pendent, et vous vous écriez : voilà ce qu'on appelle être lisse et arrondi ! — C'est ce qu'a fait pour mon livre le Recenseur dont je parlais tantôt. Sachez donc — ou plutôt ne sachez pas — mais sache, toi, lecteur populaire, qui lis peut-être aussi cette page, que mon exposé, comme le doit faire tout exposé scientifique, procède à partir de ce qui est le

plus indéterminé, et le détermine progressivement, sous les yeux du lecteur. D'où il suit que, dans le cours du développement il est attribué aux objets des prédicats qu'on leur refusait au début; que même, des propositions sont très souvent développées et établies qui dans la suite sont réfutées en vertu de la méthode qui veut qu'on aille à la synthèse par l'antithèse. Le résultat parfaitement déterminé, vrai, définitif, ne se trouve qu'à la fin de la Déduction. — Il est vrai que vous, vous ne vous souciez que de ce résultat; le chemin qui y mène, n'existe pas pour vous. Si l'on voulait écrire pour vous, conformément à ce que vous visez, il faudrait dire tout de suite et aussi brièvement que possible quelle opinion l'on tient, afin que vous puissiez bien vite chercher dans votre mémoire si vous la tenez aussi. Si Euclide écrivait de notre temps, comme vous lui auriez révélé les contradictions, qui pullulent dans son œuvre! « Tout triangle a trois angles. » Bien, retenons cela. « Dans tout triangle, la somme des trois angles est égale à deux droits. » Quelle contradiction, vous écrieriez-vous! **D'un côté,** trois angles en général, qui peuvent donc faire des sommes très diverses; **de l'autre côté**, ces seuls trois angles dont la somme est égale à deux droits[1]!

Vous avez corrigé mon langage et m'avez appris à parler : car, puisque vous êtes mes juges, il va de soi que vous savez mieux parler que moi. — Seulement vous avez oublié une chose : c'est, qu'avant de vouloir apprendre à quelqu'un *comment* il doit parler, il faut d'abord savoir *ce que* il veut dire. Vous vous êtes montrés pleins de sollicitude pour mes lecteurs; vous vous êtes plaints que j'écrive d'une façon si inintelligible; souvent, vous avez assuré que le public, auquel je destine un écrit, ne le comprendrait pas. Si vous êtes fidèles à vos habitudes, vous

1. Reprocher à la *Théorie de la Science* d'ajouter en cours de route de nouveaux prédicats à ceux qu'elle paraissait d'abord vouloir seuls affirmer, et de contredire ses suppositions initiales parce que, peu à peu, elle explicite le contenu de son objet, c'est faire comme si, pour avoir laissé indéterminée, *dans l'énoncé* qui les fait intervenir, la nature des angles dont se forme un triangle, le géomètre avait affirmé qu'*en réalité* chacun de ces angles, sans égard aux autres, pouvait être absolument quelconque. On oublie que la Déduction puise sans cesse au Réel. Seulement, le Réel, c'est, en l'espèce, la première Puissance, c'est-à-dire la *chose-dans-la-conscience*. A cette *chose de conscience* (Idée par rapport au Réel des Dogmatistes, mais Réel par rapport à l'Idée des Idéalistes) le philosophe de Fichte a à égaler de plus en plus sa *conscience de chose;* c'est là sa tâche et elle est essentiellement progressive.

direz encore la même chose de celui-ci. D'ailleurs vous ne le dites que parce que vous-même n'avez rien compris à mes livres et supposez tout naturellement que le grand public a beaucoup moins d'intelligence que vous, qui êtes Érudits et Philosophes. Mais vous vous trompez fort avec cette supposition : depuis de longues années je parle philosophie, non seulement avec de jeunes étudiants, mais avec de grandes personnes de toute sorte, appartenant à la classe cultivée ; eh bien, jamais, en causant avec eux, je n'ai entendu de leur bouche des choses aussi inintelligentes que celles que, tous les jours, vous livrez à l'impression.

De cette différence radicale de nos esprits procèdent ces curieux phénomènes : il suffit que j'énonce une pensée qui me paraît facile, naturelle, évidente en elle-même, pour que vous découvriez en elle un paradoxe monstrueux, impossible à tirer au clair ; inversement, ce que vous supposez comme extraordinairement clair et universellement connu, ce dont vous ne soupçonnerez même pas qu'on le puisse mettre en doute, cela même me paraît souvent si confus qu'il me faudrait parler des journées entières pour en débrouiller les confusions. Toutes ces propositions si claires vous ont été charriées par la Tradition, et vous croyez les comprendre et les savoir parce que vous les avez très souvent entendues et même énoncées sans rencontrer d'opposition.

Le présent écrit est évidemment rempli pour vous de paradoxes monstrueux, que vous anéantirez par une seule de vos propositions claires. Prenons, par exemple, un de ces paradoxes, le premier qui me vient à l'esprit. J'ai dit plus haut, « ce qui est obtenu par simple exégèse verbale, dans la *Théorie de la Science*, non seulement n'est pas vrai, mais est certainement faux ». Si vous êtes fidèles à vos pratiques habituelles, vous proposerez cette phrase comme une preuve claire de ma sottise. Comment, diable, peut-on arriver à comprendre jamais quelque chose si ce n'est en expliquant le sens des mots employés, direz-vous en raillant. Quant aux illuminés qui, grâce à l'Intuition fichtéenne, ont envie de s'élever jusqu'au sens où n'atteignent pas les mots, vous leur souhaiterez bon succès, assurant que, en ce qui vous concerne, vous n'éprouvez pas la même envie ; et ainsi de suite... Vous direz tout ce que vous suggérera votre bel esprit. Et cependant, si vous preniez garde à ce qui se

passe en vous simplement quand vous lisez une gazette politique, vous verriez que vous ne comprenez pas si vous vous contentez de saisir et d'analyser les mots; qu'il vous faut plutôt, pour vraiment comprendre, vous retracer par l'imagination une image de l'événement raconté, le faire se dérouler sous vos yeux, le *construire*. Vous verriez que c'est là d'ailleurs ce que de tout temps vous avez fait sans y manquer, aussi sûr, chaque fois, que vous avez compris et que vous comprenez une gazette. Seulement, vous ne vous êtes pas rendu compte de cette opération et je crains fort, que même maintenant, en dépit de mon avertissement, vous ne vous en rendiez pas compte encore : car justement, la cécité de votre imagination est la maladie que nous vous avons toujours reprochée. D'ailleurs auriez-vous remarqué la chose ou la remarqueriez-vous maintenant, que cela ne servirait de rien, d'après vous, pour la Science. — De celle-ci vous avez toujours pensé qu'elle devait être apprise, et il ne vous est pas venu à l'esprit qu'elle devait être construite, comme l'événement rapporté dans la gazette.

Pour toutes ces raisons, expliquées à satiété, vous avez si peu compris jusqu'ici la *Théorie de la Science* que pas un d'entre vous n'a seulement aperçu le terrain sur lequel elle repose. Mais quand on vous dit cela, vous vous fâchez. Et pourquoi donc vous fâcher? Ne sommes-nous pas tenus de le dire? Si l'on croyait que vous avez compris le Système et qu'il faut le comprendre comme vous, tout serait comme si le Système n'avait jamais existé. Ce serait même là une très douce façon de le mettre de côté, de l'ensevelir à jamais dans le silence. Que nous supportions cela tranquillement, pour le seul plaisir de ne pas compromettre votre réputation d'esprits pénétrants, c'est une chose que décemment vous ne pouvez pas nous demander.

Mais vous ne comprendrez pas davantage dans l'avenir la *Théorie de la Science*. Ne parlons pas du fait que plusieurs d'entre vous, par les étranges procédés dont ils se sont servis pour dénigrer ma philosophie, sont fort suspects d'être animés par d'autres passions que le zèle de la philosophie; laissons cela de côté et mettons que ces soupçons soient mal fondés. On pourrait encore espérer quelque chose de vous si vous ne vous étiez pas déjà expliqués, et bruyamment expliqués, si vous n'aviez pas

si souvent manifesté le fonds de votre cœur. Mais vous avez malheureusement fait cela ; et maintenant on vous demanderait de transformer tout d'un coup votre nature, d'entrer dans une lumière où ce que vous avez mis en avant jusqu'ici et tout votre état d'esprit vous doivent apparaître je ne puis dire à quel point misérables ? Il est bien arrivé à tous ceux qui ont poursuivi leur propre culture loin du bruit, — si une fois ils sont parvenus jusqu'à la Raison, — d'être à un moment de leur vie très assurés de leur sentiment et, plus tard, de sourire avec mélancolie à la vue rétrospective de leur égarement. Mais qu'un homme qui a pris tout le public à témoin de ses égarements, qui tous les jours doit continuer d'écrire, de recenser, et de monter en chaire, qu'un tel homme reconnaisse qu'il s'est trompé, retire ce qu'il a dit, c'est un cas extrêmement rare.

Puisqu'il en est ainsi, — comme vous-mêmes, sans l'avoir jamais hautement ni publiquement reconnu, me l'avouerez dans un coin secret de votre âme à une heure de calme, — vous n'avez plus qu'une chose à faire, c'est de vous taire désormais complètement sur ce qui regarde la *Théorie de la Science* et la philosophie en général.

Vous POUVEZ prendre ce biais. Car vous ne me ferez jamais croire que vos lèvres forment à votre insu les mots que vous prononcez et que vos plumes se meuvent d'elles-mêmes, couchant sur le papier, malgré vous, les choses qui sont imprimées ensuite sous votre nom ou sans lui. Je croirai toujours que c'est votre volonté qui les meut avant qu'elles fassent ce qu'elles font.

Puisque vous pouvez vous taire, qu'est-ce qui vous empêche de le vouloir ? Après avoir bien réfléchi et tout pesé, je n'ai trouvé aucun motif raisonnable qui vous autorisât à ne point suivre mon conseil ou à vous en formaliser.

Vous ne pouvez pas mettre en avant votre zèle pour la vérité et contre l'erreur. Car — et ceci votre conscience vous le dira chaque fois que vous l'interrogerez loyalement, — comme vous ignorez totalement ce que veut la *Théorie de la Science*, comme toute la région où elle se meut n'existe pas pour vous, vous ne pouvez pas savoir si ce qu'elle en rapporte est vérité ou erreur. Abandonnez donc tout tranquillement cette affaire a ceux

qu'elle concerne, à leur responsabilité. Ne laissons-nous pas tous les Rois gouverner leurs États, déclarer la guerre et la paix, à leurs risques et périls, sans nous mêler de leurs affaires? — Jusqu'ici vous avez barré la route à la recherche loyale; embrouillé ce qui était simple; obscurci ce qui était clair; mis la tête en bas à ce qui était debout. Pourquoi vouloir toujours vous mettre en travers?

Craignez-vous par hasard de nuire à votre honneur en devenant muets après avoir si longtemps porté la parole? Serait-ce que vous voulez tenir compte de l'opinion des sots? Auprès des gens intelligents vous ne ferez qu'y gagner.

Ainsi, le bruit court que M. le Professeur Jacob de Halle aurait complètement abandonné la haute spéculation pour se rabattre sur l'économie politique. Sa remarquable précision d'esprit et son application font attendre de lui d'excellentes choses dans cette partie. Il a montré qu'il était un sage en renonçant à être un philosophe. Je lui témoigne ici publiquement ma haute estime et j'espère que tout homme intelligent, qui sait ce qu'est la spéculation, partagera cette estime. Puissent seulement les Abicht, les Buhl, les Bouterweck, les Heusinger, les Heydenreich, les Snell, les Ehrhard-Schmid, quitter une spécialité pour laquelle ils se sont assez tourmentés et ont vu qu'ils n'étaient pas faits! Qu'ils s'adonnent à un autre utile métier : qu'ils taillent des verres de lunettes, servent dans l'administration des forêts ou des ponts et chaussées; qu'ils écrivaillent des vers ou des romans, entrent au service de la police secrète; qu'ils étudient la pharmacie, qu'ils fassent de l'élevage, qu'ils écrivent pour chaque jour de l'année d'édifiantes méditations sur la mort; qu'ils fassent cela et personne ne leur refusera son estime.

Mais comme je ne suis pas bien sûr que ceux que je viens d'énumérer et leurs pareils de A jusqu'à Z suivront mon bon conseil, j'ajoute encore une chose, pour qu'ils ne puissent pas dire qu'on ne les a pas avertis de ce qui doit arriver :

Voilà la troisième fois que je fais un rapport sur la *Théorie de la Science*. Je ne voudrais pas être obligé de recommencer une quatrième fois. Je suis fatigué d'entendre défigurer mes paroles dans chaque bouche où elles passent, au point que je ne les reconnais plus moi-même. Je pose donc en thèse que

même de modernes littérateurs et philosophes peuvent comprendre ce troisième rapport. Je considère en outre, et depuis longtemps, comme allant de soi, parce que je le *sais*, qu'un homme peut toujours savoir s'il comprend ou ne comprend pas; et qu'à personne on ne peut ouvrir de force la bouche pour le faire parler d'une chose avant qu'il ait conscience de l'avoir comprise. En conséquence, je n'abandonnerai pas à son sort ce nouvel écrit, pas plus que les écrits philosophiques qui suivront. J'observerai toutes les manifestations qu'il provoquera, et les examinerai dans une Revue périodique. Si cette méthode ne corrige pas ces bavards, j'espère du moins, par elle, éclairer le grand public sur l'espèce de gens qui ont entrepris jusqu'ici et entreprennent encore de guider son opinion.

NOTES RELATIVES A LA DOCTRINE DE FICHTE

Note I.

SUR LES PRINCIPES DE LA DÉDUCTION.

1. Les assertions relatives à la Déduction de la *Théorie* ne peuvent manquer de paraître encore vagues et mystérieuses au « lecteur populaire » que suppose Fichte ; cela tient à ce que Fichte ne veut pas, dans son Rapport, toucher aux points intérieurs du système... Il se rend compte de la difficulté qu'il y aurait à se faire comprendre, sans de longues explications. Pouvons-nous essayer ici de compléter le Rapport, en décrivant, au moyen de raccourcis et de manière à rester encore presque aussi exotérique que le but du Rapport lui-même l'exige, les toutes premières démarches de la déduction qui constitue le Système ?

Un système doit se dériver d'un premier principe, lequel rende compte à la fois de son propre contenu et de sa propre forme. Par le mot « principe » (Grundsatz), nous entendons moins encore une *proposition* qu'un *point de départ*. Or à l'origine d'une déduction qui doit embrasser tout le Savoir, que peut-il bien y avoir ? Nous disons un mot, dans une autre Note, du raisonnement par lequel Fichte vise à établir que, à l'origine de la Déduction, il doit y avoir le Moi pur, la Moi-ité. Qu'il nous suffise ici de quelques remarques. La Science a évidemment pour condition suprême la Conscience ; on ne peut concevoir l'une en dehors de l'autre... Mais avant de pouvoir être conçue comme *posant* quoi que ce soit dans son sein, la conscience doit être conçue elle-même comme *posée,* et, puisqu'elle ne saurait l'être par rien, comme posée par soi, comme se posant ; telle que nous devons nous la représenter au principe de Tout, elle n'est même pas *quelque chose* et qui *poserait,* car il faudrait alors rendre compte encore de ce quelque chose ; elle est entièrement définie par la propriété d'être position de soi, elle est l'Auto-position absolue.

Nous en obtenons l'idée à partir de notre conscience empirique, et en vidant celle-ci de son contenu : ce qui reste, la forme pure de la Conscience, c'est la Moi-ité.

La Moi-ité n'est pas *donnée* au philosophe, comme lui sont données certaines déterminations de la conscience empirique : il faut une

abstraction pour l'obtenir, un acte, et cet acte dépend de lui : si quelqu'un le refuse, ou est incapable de le produire, la Déduction lui est impossible, faute d'un principe.

Maintenant, ce premier principe ne suffit pas. Il faut lui en adjoindre deux autres, l'un, qui n'est premier et absolu que quant à sa forme, l'autre qui ne l'est que quant à sa matière. C'est ce qu'il nous faut voir.

Au commencement, pourrions-nous dire, était la *Position par soi,* ou, ce qui revient au même puisque cette auto-position définit le Moi, la Position du moi par le moi. La Moi-ité est — en ce qu'elle se pose. Mais poser quoi que ce soit c'est poser solidairement son contraire, car tout de même que dire A, c'est dire « A est A » c'est aussi, et nécessairement, dire « Non A n'est pas A ». Fichte appelle cette proposition, proposition de l'opposition, *Satz des Gegensetzens* (*Grundlage der gestammten Wissenschaftslehre,* S. W., Bd. 1, p. 105). Elle est absolue quant à sa forme, car elle se suffit, étant vraie non d'une vérité dérivée mais d'une vérité immédiate qui tient à elle; mais elle n'est pas absolue quant à sa matière, car la négation de A *suppose* A. L'opposition implique une sorte de retour sur un Posé, et un acte de *Réflexion.*

En se posant, la Moi-ité a donc nécessairement posé avec soi un non-soi. Mais cela est-il intelligible?

Comment véritablement poser un non-soi? Sera-t-il posé en dehors du Moi? Admettre que oui, c'est à la fois contredire le premier principe, d'après lequel n'est posé absolument que le Moi, et se contredire soi-même en ce qu'on pose à la fois deux absolus, le Moi et son contraire. Un seul des deux peut être absolu; il faut choisir. La solution est dans l'assomption d'un troisième principe : il nous faut admettre que le Moi pur, la Moi-ité, ne pose pas son contraire en dehors de soi, mais *se partage* elle-même entre un moi et un non-moi auxquels elle reste immanente et qui sont respectivement comme sa portion lumineuse et sa portion obscure [1].

Affirmer cela, c'est simplement énoncer que, pour se connaître et en se connaissant, la Pensée se *divise* nécessairement en Sujet et en Objet; ce dont par ailleurs l'expérience même témoigne; — et que ces deux termes opposés sont comme prélevés sur la Pensée même, laquelle en fait seule toute la dépense. A l'origine de la Représentation — c'est-à-dire de l'Univers — il y aurait donc un geste métaphysique par quoi l'Un tire de soi le Multiple; mais ce geste (libre) qui déploie le temps et l'espace n'est pas lui-même à concevoir

1. La comparaison même est de Fichte. (Grundlage d. g. W., p. 145. Dernières lignes du § D).

dans l'espace ni dans le temps; *il n'a jamais eu lieu,* étant ce qui rend possible que rien ait lieu [1].

Ce troisième principe, qu'on peut formuler ainsi : « le Moi oppose dans le Moi au Moi divisible un non-moi divisible « (*l. c.* p. 110) n'est pas absolu quant à sa forme, car il suppose les deux autres; mais il est absolu quant à sa matière, car le partage de la Moi-ité, sa division, sa plurification, c'est là, une fois admis les deux autres principes, quelque chose de nécessaire, et de nécessaire par soi.

— Ces trois principes, expressifs du geste créateur à quoi tout l'Univers de la Pensée est suspendu, traduisent le rythme essentiel de la conscience. Ce rythme, on doit donc pouvoir le déceler partout. Le pouls du monde bat selon une mesure à trois temps : thèse, antithèse, synthèse.

* * *

Veut-on éclairer davantage l'acte par lequel la Moi-ité, pour ne se point perdre en son infinité, est contrainte à se morceler, en se déterminant? Un thomiste n'a qu'à songer à la détermination des possibles par la contemplation que fait Dieu de sa propre essence. Voici le texte de saint Thomas :

« Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit: non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra (cap. 31) ostensum est. Forma autem omnis tam propria quam communis secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quaedam est, non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id, quod est proprium uniuscujusque in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur, et in quo ab ejus perfectione deficit unumquodque: utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae, et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis, et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.

Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius, distinctio autem est pluralitatis principium, oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde cum hoc sit secundum

1. Cf. p. 77 de ce cahier.

quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures, vel distinctae, nisi secundum quod Deus agnoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi, et secundum hoc Augustinus (De div. quaest. LXXXIII, q. 46) dicit, quod Deus alia ratione fecit hominem, et alia equum, et rationes rerum pluriter in mente divina esse dicit. » (S. Th., contra Gentiles I, c. 54).

Loin de nous d'assimiler les deux thèses, celle de saint Thomas et celle de Fichte. Il ne s'agit que d'un rapprochement, lequel semble de nature à diminuer assez l'écart entre la pensée de Fichte et la nôtre pour nous permettre de sauter. Les possibles, dont il est question dans la doctrine Thomiste, sont déterminés comme *termes extrinsèques* de l'imitabilité divine; les déterminations dont il s'agit dans la *Théorie de la Science,* sont des déterminations, tout idéales encore sans doute (puisque tout se passe dans l'Esprit), mais *réelles* et *intrinsèques*. Les possibles du Thomisme *imitent* Dieu; les déterminations du Fichtéisme le *réalisent*. Entre les deux théories, la différence est donc extrême.

Note II.

SUR L'ARGUMENT DE FICHTE EN FAVEUR DE L'IDÉALISME[1].

Fichte donne là en quelques lignes l'essentiel d'un argument auquel il tient, à voir l'insistance avec laquelle il y revient ailleurs. Comme cet argument est à la base non seulement de l'idéalisme de Fichte mais de l'Idéalisme tout court, il vaut la peine sans doute que nous le reprenions ici et l'expliquions.

« Il nous est impossible de sortir de notre conscience. Les choses sont pour nous, donc dans notre conscience, ou elles ne sont aucunement. Parler d'une chose en soi, c'est comme vouloir sauter au-dessus de soi-même ». — Quel est le sens de telles assertions? D'une manière générale, elles signifient que la Pensée ne saurait jamais poser un objet que comme pensé, et même intégralement pensé, — ainsi que l'implique le langage lui-même ; rien ne peut en effet être *pour la Pensée* « *chose en soi* » qui ne soit « *chose* (en soi) *pour la pensée* ».

Dans un *Rapport sur le concept de la Théorie de la Science*, Fichte, s'opposant à Schelling, examine la preuve que donne celui-ci en faveur de la thèse qu'il n'y a rien en dehors de la Pensée, et que tout est en elle. Voici cette preuve : « man setze, es sey etwas ausser (der Vernunft)... Es ist entweder für sie selbst ausser ihr ; sie ist also das subjective, welches wider die Voraussetzung ist ; oder es ist nicht für sie selbst ausser ihr, so verhält sie sich zu ienem Ausserihr, wie Objectives zu objectivem, sie ist also objectiv, allein dieses ist abermals wider die Voraussetzung. » (Bericht über den Begriff der W., Sämmtl. Werke, VIII, p. 387-388). Paraphrasons : « Qu'on pose quelque chose hors de la Pensée : — ou bien ce quelque chose est pour la pensée hors de la pensée, ou bien il est hors de la pensée sans être pour la pensée ; dans le premier cas ce quelque chose est dans la pensée, ce qui est contre l'hypothèse ; mais dans le second cas, la pensée est à cet « en dehors d'elle-même » comme un autre « en dehors », elle est une sorte d'objet, extérieur à un autre objet, elle n'est donc plus la pensée, le Sujet ; ce qui est aussi contre l'hypothèse ». — Or Fichte déclare que la deuxième partie de cette preuve est totalement dépourvue de sens « ist ohne allen Sinn und Verstand, wie der Leser selber finden mag » (*ibid.* p. 388). Cela revient à ne considérer comme intelligible que la conception suivant laquelle tout ce qui est, est dans la Pensée. — Aussi bien, cette

1. Cf. Vᵉ leçon, p. 79.

thèse que Fichte regarde comme évidente, il semble qu'on puisse, conformément à l'esprit de l'Idéalisme, en présenter la preuve de la manière suivante :

La Pensée est, par définition, le seul être qui puisse *dire ce qui est,* attribuer l'être à l'être, affirmer une existence. De là il suit immédiatement que rien ne saurait exister que ce qui est affirmé, (posé), et par conséquent connu, par la Pensée. — Qu'on ne dise pas : « L'être n'a nul besoin d'être affirmé, pour être » ; ce serait montrer qu'on n'a pas compris de quoi il s'agit : il s'agit de déterminer *s'il est possible* D'AFFIRMER *qu'une chose est sans que son existence soit affirmée;* or il est clair que cela est impossible. Quelqu'un voudra insister : « La question n'est pas de savoir s'il est possible de rien *affirmer* ou nier, elle est de savoir s'il est possible qu'une certaine chose soit ou non sans être affirmée » ; mais on répondra : cela revient toujours à demander s'il est possible d'admettre, de penser, *d'affirmer,* qu'une certaine chose puisse être sans être affirmée. Et ainsi, on ne sort jamais de l'affirmation, c'est-à-dire de la Pensée.

Soit donc ce premier point acquis : il n'y a rien, *pour une pensée déterminée,* que ce qu'elle affirme, c'est-à-dire pose. Il s'ensuit tout de suite une autre thèse : Comme aucune pensée ne saurait rien poser qui ne soit, par le fait même, objet de sa connaissance, et objet en elle, le mot *inconnaissable* est synonyme pour elle du mot *néant,* et l'expression « au delà de la pensée » équivalente à celle de « au delà de l'être ». C'est la condamnation de la *chose-en-soi,* pour autant que par chose-en-soi on entend la chose qui est en dehors de la conscience : d'une telle chose, la pensée ne peut rien dire, et en effet elle ne dit rien.

Telle est, si nous ne nous abusons, l'essence de l'argumentation idéaliste sous-jacente aux énoncés de Fichte.

Il n'est pas sans intérêt d'en rapprocher les considérations suivantes de Jules Lachelier :

« A partir de Kant... *objet* et *objectif* ne peuvent avoir qu'un sens : ce n'est pas ce qui est en soi, hors de notre esprit et de tout esprit, car ce qui ne serait *pour* personne serait nul et non avenu pour tout le monde, et même, ce me semble, totalement inexistant : car je ne peux concevoir une existence qui ne soit pas posée, affirmée par un esprit ; — ce ne serait pas non plus ce qui est représenté en commun par tous les esprits, ou du moins ce ne serait pas cela primitivement et directement ; car des esprits qui rêveraient tous en même temps le même rêve, n'en rêveraient pas moins pour cela : on peut, à la rigueur, s'accorder dans le faux aussi bien que dans le

vrai, et cela arrive même souvent sur bien des points. Que sera-ce donc? Ce ne peut être, ce me semble, que ce qui est *le fondement même de l'accord des esprits,* c'est ce qui est EN SOI *dans notre esprit et dans tout esprit*, par opposition, non évidemment à ce qui est hors de tout esprit. mais à ce qui, dans un esprit quelconque, est pure représentation, contingente et passagère, et dont on ne peut rien dire, sinon qu'on l'a. » (Bulletin de la Société de philosophie, Vocabulaire : note au mot *objectif*).

Henri Poincaré exprime la même conception essentielle quand il écrit : « Tout ce qui n'est pas pensée est le pur néant, puisque nous ne pouvons penser que la pensée... ; dire qu'il y a autre chose que la pensée, c'est donc une affirmation qui ne peut avoir de sens. » (*Valeur de la science,* p. 276).

De cette conception. commune à la plupart des philosophes modernes, voici comment nous exposerions ce qui, à notre avis, doit être retenu et ce qui est à laisser.

Ce que je pose, c'est ce que je connais, et cela seul. Si dans l'objet que je pose, une partie échappe totalement à ma connaissance, je ne pose pas cette partie, je ne puis pas la poser. Mais, en posant une chose, je la *détache* de moi, car je la pose non en moi (dans ma pensée), où je la trouve, mais en soi : c'est la vertu de l'Affirmation d'opérer ce transfert. Maintenant, pour que ce transfert soit, je ne dis pas « légitime » (ce serait une autre question), mais possible, mais concevable, que faut-il? que la chose posée en soi puisse être censée posséder la même nature qu'elle avait en moi pour moi, car autrement *il se trouverait que je n'ai rien posé.* — Par ailleurs, tout ce qui est en moi, tout ce que je porte dans ma conscience, participe nécessairement de la nature de ma conscience; une pierre, quand je la vois, est vivante... C'est donc avec raison que l'Idéalisme refuse d'admettre, avec la chose-en-soi, un type d'être *radicalement hétérogène à la pensée;* ainsi entendue, la chose-en-soi est nécessairement un néant pour nous. — Mais entre l'*équivocité* de l'être qui, supprimant toute ressemblance entre la Pensée et la Chose, rend toute position de Chose, impossible, et l'*univocité* qui rend cette position illusoire puisqu'alors la chose n'est encore que de la pensée, il y a place pour l'*analogie*. C'est elle qui permet de soutenir la thèse du Dualisme; si une chose est *analogue* à une conscience, cela suffit : je puis dès lors, sans contradiction, *penser* la chose et en même temps la *poser en soi,* car en ce cas ce que je pose est encore ce que je pense [1].

1. Cf. *A travers la Metaphysique* (Beauchesne), p. 172. Note sur les positions respectives de l'Idéalisme et du Thomisme.

Note III.

SUR LA MOI-ITÉ OU LE PREMIER PRINCIPE.

Dire que je me vois pensant, c'est dire qu'*en moi le Moi se pose devant soi;* il se pose comme ayant un certain contenu, comme pensant à un livre, à une promenade; mais ce contenu est tout à fait indifférent au fait pour le Moi de se poser, et à la nature de ce fait. On peut donc en faire abstraction... Que reste-t-il alors? Le moi concret, le moi singulier s'est évanoui; ou plutôt, s'il subsiste, c'est à l'état de moi pur, comme *ce qui se pose devant soi*... Cette dernière formule risque de sembler donner encore un « contenu » au moi : on peut la préciser, en la purifiant davantage : ce qui reste, après l'abstraction, ce n'est pas *quelque chose* à quoi il échet de se poser lui-même devant soi, c'est *la forme seule de la position de soi par soi* — Le moi pur, dirons-nous, est *position absolue,* signifiant par ce dernier mot que cette position ne se refère pas à quelque chose d'autre qui serait posé, mais trouve son terme en elle-même, étant purement et simplement auto-position. Voilà le Moi. Est-ce le mien? est-ce celui de Pierre ou de Paul? ou est-ce un moi distinct de tous ces moi? Il faut répondre que c'est bien mon moi, mais que c'est *aussi* celui de Pierre et celui de Paul, car c'est l'essence même du moi, laquelle se retrouve et se multiplie dans les moi impurs qui sont *les moi* de l'expérience mais ne sont jamais purement et simplement *Moi.*

Le Moi pur, l'essence du moi, la Moi-ité n'existe pas à part des moi dans lesquels elle s'exhibe. Quand je pense, et pense que je pense, c'est moi qui me pense moi, mais il est beaucoup plus vrai encore de dire que c'est, en moi, la Moi-ité qui se réalise : se réaliser pour elle, c'est se penser.

Au début d'un de ses exposés de la *Théorie de la Science*[1], Fichte a une déduction extrêmement bizarre, d'allure paradoxale et d'aspect sophistique, pour établir cette notion de Moi-ité. Il semble utile de la reproduire ici dans sa partie essentielle.

« 1° Tout le monde accorde la proposition : A est A (aussi bien que A = A, car c'est ce que signifie la copule logique); et même on l'admet sans la moindre hésitation comme complètement certaine.

1. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. S. W. I, p. 92 sq. J'emprunte, en le corrigeant un peu, le texte de la traduction Grimblot, *l. c.*, p. 3 sqq.

Si quelqu'un en demandait la démonstration, on ne songerait nullement à la lui donner; mais on soutiendrait que cette proposition est certaine *absolument*, c'est-à-dire *sans autre raison*. En agissant ainsi, incontestablement avec l'assentiment général, on s'attribue le pouvoir de ***poser quelque chose absolument.***

2° En affirmant que la proposition précédente est certaine en soi, on ne pose pas l'existence de A. La proposition : A est A, n'équivaut nullement à celle-ci : A est : ou, il y a un A. Être, posé sans prédicat a une toute autre signification que Être, avec un prédicat; nous en parlerons dans la suite. Si l'on admet que A désigne un espace compris entre deux droites, cette proposition demeure exacte, quoique, dans ce cas, la proposition : A est, soit d'une fausseté évidente. Mais on pose que si A est, alors il est. La question n'est nullement si A est ou non : il s'agit ici non du contenu de la proposition, mais seulement de sa forme: non d'un objet dont on sache quelque chose, mais de ce que l'on sait de tout objet, quel qu'il puisse être.

De la certitude absolue de la proposition précédente, il résulte qu'il y a entre ce *si* et cet *alors* un rapport nécessaire: c'est ce rapport nécessaire qui est posé absolument et sans aucun fondement. J'appelle provisoirement ce rapport nécessaire = X.

3° Mais cet A est-il ou n'est-il pas? il n'y a rien encore de décidé à cet égard: cette question s'élève donc : Sous quelle condition A est-il?

a. — Quant à X, il est dans le moi et posé par le moi. — Car c'est le moi qui juge dans la proposition ci-dessus, et même il juge véritablement d'après X, comme d'après une loi. Par conséquent, X est donné au moi, et étant posé absolument et sans autre fondement plus éloigné, il doit être donné au moi par le moi lui-même.

b. — Nous ne savons si A est posé, ni comment il est posé; mais X devant exprimer un rapport entre un poser inconnu de A et un poser absolu du même A, en tant du moins que ce rapport est posé, A est dans le moi et posé par le moi de même que X. X n'est possible que relativement à un A. Or, X est réellement posé dans le moi : A doit donc être posé dans le moi si X s'y trouve.

c. — X se rapporte à cet A qui dans la proposition énoncée a la place du sujet logique, de même qu'à celui qui occupe celle du prédicat; tous deux en effet sont unis par X. Tous deux donc, en tant qu'ils sont, sont posés dans le moi; or, A est posé absolument dans le prédicat, sous la condition qu'il soit posé dans le sujet; la proposition énoncée peut donc être exprimée de cette manière : Si A est posé dans le moi, alors il est posé; ou, alors il est.

4° Il est donc établi par le moi, au moyen de X, que A est absolument pour le moi jugeant, par cela seul qu'il est posé dans le moi en général; c'est-à-dire qu'il est établi que dans le moi, — qu'il soit particulièrement posant ou jugeant, — il y a une chose qui est toujours identique à elle-même, toujours une, toujours la même; et l'on peut exprimer l'X posé absolument, sous la forme de l'équation suivante : Moi = moi; moi (je) suis moi.

5° Nous sommes arrivés ainsi, sans y prendre garde, à la proposition : je suis, comme l'expression, il est vrai, non d'un acte, mais d'un fait. Car X est absolument; c'est un fait de la conscience empirique, or X est identique à la proposition : Moi (je) suis moi : celle-ci existe donc absolument.

Mais la proposition : Moi (je) suis moi, a une toute autre signification que la proposition A est A. — Car cette dernière n'a un contenu qu'à une certaine condition. Si A est posé, il est nécessairement posé comme A, avec le prédicat de A. Mais cette proposition ne détermine pas encore si A est posé d'une manière générale et par conséquent s'il est posé avec un prédicat quelconque. Au contraire, la proposition : Moi (je) suis moi, a une valeur inconditionnelle et absolue, car elle est identique à la loi X. Elle a de la valeur non seulement quant à sa forme, mais aussi quant à son contenu. Le moi est posé en elle, non sous condition, mais absolument, avec le prédicat de l'identité avec soi-même : il est donc posé; et la proposition peut être exprimée ainsi : Je suis.

Cette proposition : Je suis, n'est fondée jusqu'à présent que sur un fait, et n'a d'autre valeur que celle d'un fait. Si la proposition A = A (ou, plus précisément X, qui est posé en elle d'une manière absolue), doit être certaine, la proposition Je suis (moi suis) doit l'être également. Or c'est un fait de la conscience empirique que nous sommes forcés de tenir X pour absolument certain; il doit en être de même par conséquent de la proposition : Je suis, — sur laquelle X est fondé. C'est donc le principe explicatif de tous les faits de la conscience empirique que, avant de rien poser dans le moi, il faut que le moi soit lui-même posé. Je dis de tous les faits, et cela résulte de la proposition démontrée que X est le fait le plus élevé de la conscience empirique, celui qui est la base de tous les autres, et qui est compris dans tous. Cette proposition aurait bien pu se passer de preuve; cependant toute la doctrine de la science est consacrée à la démontrer. »

Cette démonstration, du genre ultra-alambiqué, semble pouvoir se réduire à peu de chose; elle fait penser à la preuve de Dieu par la vérité nécessaire, chère à Bossuet. — Laissons de côté la termino-

logie encombrante, source de tant de méprises, qui fait intervenir le Moi, et désignons le Moi par son nom français, en l'appelant Esprit; on peut alors, il me semble, présenter la preuve ainsi :

Une certaine relation, c'est-à-dire une certaine vérité, « si A est, il est A », est nécessairement posée, car on ne conçoit pas qu'elle puisse ne pas l'être, étant vraie *par elle-même*. Or cette relation est nécessairement posée dans un esprit, dans l'Esprit; c'est un intelligible à ne subsister que dans un intelligent. L'Esprit existe donc, nécessairement : cette dernière proposition est exactement aussi vraie que celle-ci : « Si A est, il est A ».

En précisant encore un peu plus, on pourrait ajouter que, cette vérité, il n'est pas nécessaire de la poser *dans* un Esprit, comme s'il fallait lui trouver un lieu : mais puisque, absolument, elle doit être et ne peut qu'être, c'est assez pour nous autoriser à dire qu'elle est par soi, ou en soi, qu'elle se pose, qu'elle est vivante, qu'elle est elle-même l'Esprit.

C'est ainsi que j'ai naguère, — en poussant une pointe dans le sens des textes — été amené à présenter de cette démonstration une interprétation qui pourra paraître trop « constructive » à un historien selon la lettre mais pour laquelle je me sens fort de l'approbation (orale du regretté Victor Delbos. Pour qu'on ait tous les documents sous la main, je la reproduis ici[1] :

Pour manifester ce que recèle en soi toute pensée, partons d'une proposition quelconque, mais absolument certaine, indiscutée et indiscutable : et demandons-lui de nous livrer, par une abstraction progressive qui la vide autant qu'il est possible de le faire de tout contenu déterminé, la vérité la plus générale qu'elle enferme, celle qu'enferme par conséquent toute proposition.

Pour abréger, partons de cette proposition déjà très épurée et que tout le monde accorde : A est A. — Entendons-nous bien : nous ne savons rien de A, et nous ne nous en préoccupons pas. Ce n'est qu'un symbole. Nous disons seulement que A est A, sans affirmer aucunement que A soit ou ne soit pas. Ce qui est posé par cette vérité, au degré d'abstraction où nous la prenons, ce n'est donc pas A, mais seulement une certaine relation conditionnelle, en vertu de laquelle il apparaît comme de toute évidence et nécessité que si A est A, il est A. — La vérité est cette position conditionnelle elle-même. Nous sommes déjà loin de A et nous n'avons plus à nous en occuper. Son rôle est fini.

1. Cf. *A travers la Métaphysique*, p. 109.

Considérons maintenant cette « position conditionnelle ». Elle est elle-même — et c'est cela qui est remarquable — absolument posée. Elle ne dépend pas et ne peut pas dépendre d'une autre, elle est à elle-même sa propre vérité, elle est position absolue, auto-position. Si on demande en effet pourquoi A est A s'il est A. il n'y a qu'une réponse possible : parce que s'il est A, il est A. — Ainsi cette vérité se pose et se garantit elle-même. Mais une vérite qui se pose et s'engendre elle-même, n'est-elle pas comme le fantôme ou la projection logique de ce qu'on appelle parfois la « Vérité subsistante ». c'est-à-dire l'Esprit?

Ainsi dans n'importe quelle proposition vraie nous voyons se profiler l'ombre de l'Esprit. C'est quand, à force d'abstraire, nous avons vidé de tout contenu l'une quelconque de nos vérités, que se manifeste à nous la Vérité pure et simple, ou plutôt la vérité de la vérité, c'est-à-dire l'Esprit. Quiconque pense et tire au clair ce qu'il pense, saisit par là même qu'il pense l'Esprit.

Entre les deux exposés qu'on vient de lire, la différence, à mon sens, est nulle. Sous la première forme, la démonstration se présente comme plus rigoureuse : mais les prétentions qu'elle a sont justement ce qui l'affaiblit. Sous la seconde forme, elle se borne à *suggérer*, mais elle paraît ainsi plus apte à se gagner l'intelligence, — qu'elle fait complice.

Note IV.

DE L'IDÉALISME ET DU DOGMATISME, COMME ÉTANT LES DEUX SYSTÈMES ENTRE LESQUELS SE PARTAGE TOUTE PHILOSOPHIE, D'APRÈS FICHTE[1].

On trouve dans la conscience deux sortes de représentations : les unes dépendent de nous, les autres nous sont imposées; je puis, quand il me plaît, imaginer un château en Espagne ou même faire varier, en remuant la tête, le spectacle que j'ai sous les yeux; mais il ne tient pas à moi que le monde extérieur offre l'aspect du déterminisme ou que j'aperçoive de la fumée quand je vois du feu.

Il n'y a pas lieu de rechercher ce qui explique les différents caractères des représentations ou événements engendrés par nous : car la liberté qui les produit, produit aussi leurs caractères. Mais on peut, et on doit, se demander sur quoi repose le système des représentations nécessaires. — Répondre à cette question est la tâche même de la philosophie. Et comme l'ensemble des représentations accompagnées du sentiment de nécessité constitue ce qu'on appelle l'Expérience, tant extérieure qu'intérieure, on peut dire que *le rôle de la philosophie est d'assigner le fondement de toute expérience.*

Chercher le fondement d'une chose, c'est chercher autre chose de quoi se puisse déduire la première. Ainsi le fondement d'une chose est toujours et nécessairement extérieur à cette chose, le principe est toujours nécessairement distinct de ce dont il est le principe. Mais alors, si la philosophie a pour objet le fondement de toute expérience, il faut dire que son objet est extérieur ou transcendant à toute expérience.

Par ailleurs, c'est le propre d'un être fini, comme nous le sommes, d'être borné à l'expérience : elle nous fournit la matière de notre pensée, le contenu de notre savoir : en dehors d'elle, pour nous, c'est le vide, le néant. Comment dès lors parler de la dépasser?

La difficulté n'est qu'apparente : on ne peut sortir de l'ex-

1. Nous suivons l'*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, S. W, t. I, p. 420 *sqq*. Sous ce titre « Première introduction à la théorie de la science », on entend aujourd'hui ce qui a paru d'abord comme la première partie d'une « Nouvelle exposition de la Théorie de la science », *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftlsehre*. Erste Abteilung. — (Ces pages ont fait partie d'une étude parue dans les *Recherches de science religieuse*)

périence, c'est entendu, mais on peut s'en dégager, en en brisant les formes; on peut « abstraire ». Abstraire, c'est séparer par la pensée les éléments que l'expérience nous présente indissolublement unis.

Dans l'expérience s'offre à nous *la chose,* c'est-à-dire ce qui ne dépend pas de nous, ce qui règle et mesure notre connaissance, et *l'esprit* (ou la conscience, ou le moi), c'est-à-dire cela même qui connaît. La chose et l'esprit ne font qu'un : ils constituent ensemble l'Expérience. Le philosophe peut ne considérer qu'un de ces deux facteurs, et par là même s'élever au-dessus de l'expérience puisqu'il se donne un objet que l'expérience seule ne lui donne pas. Abstrait-il de la chose? — il est alors en face de l'esprit, mais d'un esprit que par hypothèse rien ne détermine, d'une conscience sans contenu, *d'un esprit en soi.* Abstrait-il au contraire de l'esprit? — il obtient alors la chose, mais la chose qu'aucune connaissance n'atteint, c'est-à-dire *la chose en soi.* Dans le premier cas, il s'oriente vers l'Idéalisme; dans le second, vers le Dogmatisme. Et il est facile de voir, par la nature même du procédé employé, qu'il n'y a que ces deux seules philosophies qui soient possibles.

L'idéalisme explique l'expérience, c'est-à-dire l'ensemble des représentations nécessaires, par la présupposition d'un *esprit* qui les engendre; le dogmatisme, par la présupposition d'une *chose* qui les produit.

Entre ces deux présupposés, l'Esprit et la Chose, il existe une grande différence : ils ne se présentent pas de la même manière à la connaissance; le premier est pour elle un objet réel, le second ne peut être qu'un objet fictif. — Il est aisé de s'en rendre compte. Pour obtenir l'Esprit, c'est-à-dire *ce qui* pense en moi, ou encore le Moi qui pense, le Moi pur, le Moi en soi, je n'ai qu'à faire abstraction de *ce que* je pense : il m'est loisible de laisser tomber toutes les déterminations qui affectent le moi; je puis supprimer successivement par la pensée toute manière de penser, c'est-à-dire pour la pensée toute manière d'être. Cela fait, quelque chose encore subsiste, que je ne puis pas nier, dont je ne puis pas abstraire, c'est la Pensée même [1]. Ainsi indéterminée, la Pensée échappe sans doute à l'expérience: elle n'est pas à proprement parler un *objet;* mais elle est nécessairement *supposée* par l'expérience; cela suffit à nous assurer qu'elle est aussi réelle que l'expérience elle-même.

Tout autre est la condition de la Chose. Nous avons fait tout à l'heure comme si on pouvait l'obtenir, elle aussi, par abstraction.

1. Cette Pensée, c'est ce que nous avons appelé l'Esprit en soi, l'Esprit absolu, le Moi pur, la Moi-ité, die Ichheit.

C'était là une concession provisoire. En réalité, aucune abstraction ne peut l'isoler de l'expérience, car elle n'y est pas impliquée. Que nous donne en effet l'expérience? Des représentations. Or on aura beau pousser aussi loin qu'on voudra l'analyse de représentations, on n'arrivera jamais à trouver en elles la chose en soi, puisque celle-ci est, par définition, ce qui ne relève aucunement d'une représentation.

Également inaccessibles à la connaissance concrète, la Chose et l'Esprit ont donc ceci de différent, que la première est une fiction imaginée par le Dogmatisme pour trouver à l'expérience un fondement qui lui soit transcendant; le second, un principe réel que l'expérience suppose, et que d'une certaine manière même elle contient.

Des deux systèmes philosophiques en présence et qui sont les deux seuls possibles, Idéalisme et Dogmatisme, aucun ne peut proprement réfuter l'autre, car il faudrait pour cela partir d'un principe commun: or, c'est précisément du principe de la philosophie qu'il s'agit.

L'Idéalisme a cependant un avantage sur le Dogmatisme, c'est que le principe mis par lui à la base de tout son système lui est fourni par l'expérience, tandis que celui du Dogmatisme ne l'est pas. Mais cela ne mène pas loin, car le Dogmatisme peut montrer à partir de son propre principe, que le principe de l'Idéalisme est une illusion. Pour le Dogmatisme, ce qui est, c'est la chose en soi : quoi que ce soit qui apparaisse à la conscience, et la conscience elle-même, tout cela est un produit de la chose en soi: ainsi le moi, l'esprit, n'a pas de consistance propre : c'est un épiphénomène. — Réciproquement, la chose en soi du Dogmatisme est pour l'Idéalisme une chimère: ce qui est, c'est l'esprit, et ce n'est qu'en feignant de s'oublier lui-même et de n'être plus qu'il arrive à créer cette fiction : la chose en soi.

Ainsi les deux systèmes sont incommensurables. Aucun ne s'impose; les deux se proposent. Le philosophe doit opter: il a à se prononcer pour la Chose contre le Moi, ou pour le Moi contre la Chose. Impossible de rester neutre, de tenir la balance égale, car ces deux principes s'excluent l'un l'autre : si la Chose existe, le Moi est inutile, c'est une ombre, l'ombre de la Chose: et si c'est le Moi qui existe, la Chose est une hypothèse superflue, c'est une fiction, la fiction du Moi.

Sur quoi s'appuyer pour choisir? Faute de motifs intellectuels, c'est en fonction de ses goûts, de ses aspirations, de son caractère, de son tempérament intellectuel et moral, que l'homme choisit. « Dis-moi ce que tu es, je te dirai ce que tu penses. » Il y a des

gens qui sont à ce point plongés dans la matière qu'ils n'ont pour ainsi dire pas pris possession d'eux-mêmes : ils vivent en dehors, dispersés dans les choses et ne se considèrent jamais que dans l'image d'eux-mêmes qu'elles leur renvoient. Ce qu'ils sont, ils le sont par les choses, car en elles ils se sont mis tout entiers. Dès lors, refuser une consistance aux choses, ce serait se refuser une consistance à eux-mêmes : en perdant les choses, ils se perdraient. Ceux-là ne se rallieront jamais au principe de l'Idéalisme : le sort de leur moi y est intéressé, et nul, de gaieté de cœur, ne peut consentir à n'être pas.

Mais il est heureusement des hommes de vie intérieure, assez dégagés de la nature sensible pour n'en être pas solidaires, des hommes qui ont pris conscience d'eux-mêmes comme supérieurs à ce qui relève de l'espace et du temps, et pour qui, en conséquence, c'est le domaine des choses qui est le domaine de l'apparence : ces âmes platoniciennes sont gagnées d'avance à l'Idéalisme.

Nous pouvons pourtant faire un pas de plus, et sans espérer nous faire comprendre du Dogmatiste, mettre en évidence ce double fait, que, d'une part, la chose en soi, jusqu'ici considérée par nous comme une fiction, n'est pas même une authentique fiction, étant contradictoire en elle-même, et que, d'autre part, serait-elle un objet et un objet réel, existerait-elle, on n'en serait pas plus avancé pour expliquer la Représentation.

La Chose en soi, nous le savons, n'est aucunement esprit, elle est même le contraire de l'esprit ; ce qui revient à dire qu'elle n'est aucunement *pour soi*. Pour qui donc est-elle ? — elle n'est pour personne, car autrement elle ne serait pas la chose en soi, mais la chose manifestée, la chose représentation d'une conscience. Mais n'étant pour personne elle n'est pas, car il est contradictoire d'affirmer qu'une chose est, c'est-à-dire qu'à mes yeux, pour moi, une chose est, et qu'en même temps elle n'est pour personne : la chose en soi est donc une contradiction dans les termes, une monstruosité, un *Unding*, qu'il faut laisser au pays des cercles carrés.

Ce n'est pas tout. A supposer la chose en soi intelligible, elle ne pourrait servir à rien. Car au problème qui se formule ainsi : *posé la chose en soi, expliquer la représentation,* on ne peut répondre en faisant appel à une action de la chose en soi... Sur quoi s'exercerait cette action ? sur un esprit capable d'en avoir une représentation ? Mais d'abord c'est l'existence même de l'esprit qu'il s'agit d'expliquer ; on ne peut faire appel à cela même qui est à déduire. Ensuite, si on pose d'emblée l'existence de l'esprit à titre de réalité distincte de la chose, la chose devient inutile, car l'esprit suffit à la

représentation. En tout cas, s'il ne suffisait pas, ce n'est pas la chose qui pourrait le compléter par une soi-disant action sur lui; car nous ne connaissons qu'un type d'action, l'action mécanique, et elle va du même au même; elle ne peut être exercée par une chose que sur une chose; il faut donc, pour en subir l'influence, que l'esprit soit lui-même conçu comme une chose: mais alors on ne comprend plus le coup de baguette magique qui procure à cette chose, qui met dans cette chose, une représentation. — De toutes façons le Dogmatisme est condamné à affirmer, et puis à affirmer, et puis à affirmer encore; il n'explique rien. Impossible d'aller de l'être à la conscience: on ne dérive pas l'esprit de la matière, on ne tire pas le plus du moins.

Si les considérations qui précèdent sont efficaces, le terrain est déblayé; la place est libre pour la construction d'une philosophie idéaliste.

NOTES DIVERSES

Sur la réalité des substances.

C'est un truisme de dire que l'Univers ne nous est jamais donné que dans la conscience. Seulement, on doit ajouter que, à l'intérieur même de la conscience, il nous est donné comme empiriquement « objectif », à titre de spectacle, non de création. La règle des péripéties qu'il déroule nous apparaît pouvoir et devoir être cherchée dans les images mêmes qui constituent le spectacle, non dans le moi qui est spectateur. C'est aussi bien de la sorte que l'entend la science. Elle laisse de côté le représentatif, et ne demande qu'au représenté les lois de la représentation. Ces lois, il n'y a aucun doute qu'elle ait réussi, en grande partie, à les découvrir.

Or, c'est une question qui ménage de curieuses surprises, celle de savoir à quelles conditions les lois du représenté en général sont simplement possibles. Nous allons voir que l'existence effective de pareilles lois implique la thèse réaliste des substances. Reprenons la chose d'un peu haut.

*
* *

Considérons les phénomènes en tant qu'ils sont seulement des états de conscience, je veux dire : quant à l'être qu'ils ont dans la représentation. C'est ainsi que les prend l'idéalisme immatérialiste de Berkeley ou le phénoménisme... Est-il possible de s'en tenir à eux, et ne révèlent-ils pas eux-mêmes à la pensée quelque chose qui, en eux, échappe à la perception ?

Il est incontestable que les images présentes à la conscience sont liées les unes aux autres, en sorte qu'on doive reconnaître en elles une véritable causalité réciproque. Quoi qu'il en soit de la nature profonde de cette causalité et de l'analogie qu'ailleurs nous lui reconnaissons avec la causalité du vouloir [1], il nous suffit pour le moment de la concevoir comme une « dépendance réelle », de quelque nature que soit cette dépendance, et serait-elle réductible au concept algébrique de « fonction ».

1. *A travers la Métaphysique*, p. 187 sqq.

Cela étant posé et admis, l'idéalisme immatérialiste et phénoméniste ne se croit pas obligé de rien admettre de plus que ces images. Celles-ci variant et se succédant en fonction les unes des autres, c'est leur solidarité qui ferait leur objectivité. Une loi suffirait, pour soutenir l'univers.

Mais pour donner un sens à cette thèse, l'idéalisme a besoin de partir d'images bien délimitées, d'images qui aient leur individualité propre, et qui, n'existant que dans et pour la conscience, y soient cependant constituées pour ainsi dire en elles-mêmes indépendamment de la conscience... Car *c'est à condition d'être quelque chose de défini en soi que les images peuvent se conditionner mutuellement*. Dès lors, si l'on montrait que les phénomènes, tels qu'ils se trouvent dans la conscience, ne sont aucunement « définis », ni même définissables, du coup leur causalité deviendrait positivement inintelligible : dans une équation, il n'y a de valeur fixe pour la fonction y que si la quantité x est déterminée.

Or c'est précisément une des vérités des mieux établies par la psychologie d'observation que les images dont le déploiement constitue à nos yeux le monde extérieur, toutes caractérisées et individuelles qu'elles apparaissent à la conscience adulte, ne sont telles qu'en vertu d'une intervention de la sensibilité et d'un travail de l'intelligence. La chose est depuis longtemps reconnue pour ce qui concerne le phénomène en tant qu'il est qualité. La subjectivité des qualités sensibles, leur relativité essentielle, est un point qui n'est plus à discuter; et Berkeley en son temps a grandement contribué à l'établir. Si des phénomènes n'avaient pour se constituer que ces qualités, on ne pourrait parler, *même au sens empirique*, de phénomènes « objectifs ». Si la couleur rouge n'est que *ce que je vois*, il n'y a de couleur rouge que pour moi, et il n'y en a que si je le veux, puisqu'en fermant les yeux je la supprime. On ne comprend pas alors comment ce phénomène pourrait être, objectivement, la raison d'un autre; ou plutôt, on voit avec évidence qu'il ne peut l'être. En particulier il est impossible de comprendre qu'un phénomène, subjectif à ce degré, fasse simultanément partie de plusieurs systèmes (comme il le faut si toutes les consciences communiquent dans et par le même monde), et que, dans ces systèmes, il joue le rôle de cause.

Aussi bien, pour l'idéalisme, le phénomène n'est-il pas exclu-

sivement ni principalement qualité. Il serait par trop paradoxal que l'idéalisme restât plus réaliste que la science. Or la science a depuis longtemps renoncé à faire intervenir l'élément qualitatif des phénomènes dans le mécanisme objectif et l'évolution de la nature... Mais il reste, semble-t-il, que même décolorés, même dépouillés du vêtement jeté sur eux par nos sens, les phénomènes offrent encore, dans la représentation, quelque chose de déterminé à quoi la pensée peut se prendre pour en faire des causes.

Est-ce bien vrai?

Nous allons voir qu'il faut ici encore dénoncer l'illusion. Le phénomène, *tel qu'il est donné dans la représentation*, n'a absolument rien qui soit assez « objectif » pour jouer relativement aux autres phénomènes un rôle déterminé, en rapport avec ce qu'il serait censé être.

S'agit-il de la quantité en tant qu'elle est grandeur? La grandeur d'un phénomène varie avec moi; elle est ce que je la fais; je rapetisse les montagnes en m'en éloignant. Et il est impossible de lier quoi que ce soit, objectivement, à une quantité que sa mobilité même rend insaisissable. S'agit-il du phénomène en tant qu'il est unité matérielle, élément du monde extérieur, « image individuelle »? Même alors, il n'a pas, *dans la représentation*, de quoi se suffire assez pour être « quelque chose », l'anneau d'une chaîne, la raison d'autre chose. Quoi qu'en pense en effet le sens commun, pour qui les phénomènes sont une donnée brute, la vérité est que les phénomènes sont en partie notre œuvre[1]. Nous les découpons nous-mêmes avec le mouvement des yeux et de la main, dans l'étoffe de la perception; c'est nous qui leur donnons, avec leur unité, leur individualité... Et sans doute, ce travail de morcelage et de composition n'est pas totalement arbitraire; en un sens même il ne l'est pas du tout : nous groupons et nous séparons, nous taillons et nous cousons d'après des indications précises et comme en suivant

1. Nous parlons, qu'on le remarque bien, du phénomène en tant qu'il est purement sensible, abstraction faite par conséquent de tout ce qu'il peut recouvrir de métaphysique. Les corps bruts, ou les vivants en tant qu'on ne voit encore en eux que des corps, sont les seuls objets dont nous parlions ici. Et, à vrai dire, nous ne pouvons pas parler d'autres objets : Supposer l'existence d'un corps qui ne soit pas simplement corps, d'un phénomène qui ne soit pas simplement phénomène, serait nous donner d'avance ce que nous cherchons, puisque tout notre effort présent est de montrer que l'univers se révèle à la pensée plus riche qu'à la perception.

certains pointillés. Mais ces indications ne sont pas purement objectives : nos besoins, nos moyens, et nos habitudes contribuent à les faire ce qu'elles sont. Un chêne est une unité pour le sens commun, il n'en est pas une pour le botaniste ; une écritoire est une unité pour l'homme de bureau, il n'en est pas une pour le sauvage.

Maintenant, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que les êtres présentés dans l'expérience sont liés entre eux, sont en causalité réciproque, alors, un raisonnement facile s'impose : s'ils n'étaient en réalité que ce qu'ils sont pour la perception, les êtres de l'expérience ne se prêteraient pas au rôle que la science et le sens commun leur reconnaissent. Des images, à la vérité, de simples images dans une conscience, suffiraient à ce rôle ; mais les phénomènes ne sont même pas cela. Moins que des images : matière d'images. Il faut donc que les êtres de l'expérience soient autre chose que des phénomènes : en eux, il y a du fixe et du définissable, qui ne se voit pas, puisque ce qui s'en voit n'est ni fixe ni définissable et qu'on ne peut comprendre l'interdépendance des êtres dans l'expérience sans ce facteur fixe et définissable.

Le physique se révèle ainsi comme l'expression multiple et relative d'un absolu — qui est le véritable réel. Les apparences ont l'air de s'appuyer les unes sur les autres ; mais la réalité se moque d'elles toutes ; l'arbre que je fais bouger devant mes yeux en remuant la tête, le pivert qui est sur la branche ne s'en soucie pas. Ce par quoi les êtres se tiennent, c'est cette part d'eux qui, se traduisant en phénomènes, n'est pas elle-même phénoménale.

Des philosophes croient pouvoir faire état de la stabilité des phénomènes pour arriver à la substance ; mais c'est tout au contraire parce qu'il est impossible d'en faire état, parce que la science qui paraît le faire ne le fait pas, c'est pour cela qu'on ne peut se passer de la substance. D'un mot, qui résume toute notre pensée, c'est parce que l' « être perçu » est encore moins objectif que ne le croit Berkeley, c'est parce qu'il n'est même pas déterminément un « dehors », qu'il faut de toute force lui reconnaître un « dedans ».

Pour une théorie de la Croyance.

Sans méconnaître qu'on puisse donner au mot croyance d'autres sens également légitimes, ni qu'on l'ait fait même parfois avec un rare bonheur et de manière à capter certaines manifestations remarquables de notre vie spirituelle [1], nous posons dans les lignes qui suivent une définition *conventionnelle* du mot croyance. Mais, comme nous montrons qu'à cette définition correspond quelque chose dans notre expérience psychologique, ce ne sera pas effort en l'air de chercher à justifier rationnellement ce que nous aurons appelé de ce nom.

*
* *

Une « croyance » est pour nous la certitude engendrée par une raison d'ordre moral, et celle-là seule; — ayant soin de préciser que par raisons d'ordre moral nous entendons celles qui tirent leur force contraignante du sentiment d'une obligation, et celles-là seules.

1. Nous pensons à la conception de la Croyance ou « certitude morale » qu'a mise en honneur Ollé-Laprune. M. Maurice Blondel a pu très justement en écrire :

« Voici maintenant un sens nouveau, plus large et plus précis, un « grand sens » qui est désormais acquis à ce grand nom de *croyance*, et qui domine les anciennes oppositions, — sens pourtant traditionnel, ayant toujours appartenu, ce semble, à la conscience populaire (pour laquelle « savoir que Dieu est », « croire à Dieu », « croire en Dieu », sont des assertions très distinctes et très compatibles), mais sens foncier qui n'avait jamais été repris en entier par la réflexion savante ni intégré expressément dans l'organisme philosophique. Croire n'est pas affirmer simplement par des raisons extrinsèques, ce n'est pas non plus attribuer à la volonté le pouvoir arbitral de dépasser l'entendement, c'est vivifier les raisons intrinsèques, démontrables et démonstratives, par l'adhésion de tout l'être; c'est joindre le complément d'un consentement cordial, volontaire et pratique à l'assentiment raisonnable et rationnel; c'est, — là où il s'agit des réalités concrètes et surtout morales ou divines, — traiter la Vérité comme un Vivant ou même comme une Personne qui ne livre son secret qu'à qui le mérite, non comme une chose qu'il suffirait de connaître du dehors par ouï-dire, ni comme une obscure tendance dont on ne pourrait découvrir les racines ou éclairer les origines; c'est comprendre que cette Vivante Vérité n'est pas seulement objet de *science* ou de *croyance* curieuse, mais qu'elle exige la *confiance* avec le don réciproque de soi, et que, étant essentiellement elle-même une intériorité, elle nous est accessible plus du dedans et par nos dispositions intérieures qu'au dehors de nous-mêmes ou par une simple vue de ses contours logiques. » (Léon Ollé-Laprune, Paris-Bloud, 1923, p. 68 sqq.)

Toutes les autres raisons sont dès lors, par définition, exclues de la classe des « raisons morales »; et toutes les autres certitudes, de la classe des « croyances ».

*
* *

En résistant à une raison d'ordre théorique, on est sot; en résistant à une raison d'ordre moral, on est mauvais. Ainsi, la Croyance n'est pas seulement d'un autre ordre que la Science : elle a plus de prix et doit nous être plus chère, car il faut aimer mieux être un imbécile qu'un méchant. Pourquoi affirmé-je cela? pour une raison d'ordre moral : à savoir, parce que je ne pourrais affirmer le contraire sans renier une conception à laquelle est attachée ma dignité d'homme et qu'il m'est défendu d'abandonner. C'est donc là déjà un cas de Croyance.

*
* *

Voici d'autres exemples, et suffisants pour montrer que, à notre définition de la Croyance, correspond bien un objet réel.

1° Soit la thèse suivante : « Les méchants seront finalement punis ». J'adhère à cette thèse parce que le contraire me scandalise, donne un démenti à mes exigences morales. Toute justice ne serait pas accomplie si les méchants avaient le dernier mot *in aeternum*, le métier d'honnête homme serait un métier de dupe, les bons seraient des « poires »; *je ne puis admettre cela;* ce serait contredire mon sentiment de la dignité absolue du Bien et je me mépriserais de le faire. Ainsi, la certitude que « les méchants seront définitivement punis » est chez moi une certitude morale, ou, ce qui revient au même, une croyance.

2° « Je suis libre ». La vérité de cette proposition peut être établie comme celle d'un fait, par le témoignage de l'expérience, mais en ce cas elle ferait l'objet d'une adhésion de science. Par contre, elle fera l'objet d'une « croyance », si le motif qui me pousse à l'admettre est la présence d'une obligation. Or il y a une preuve de la liberté qu'on peut résumer ainsi :

Il m'est impossible (d'une impossibilité morale de ne pas me regarder comme responsable; car ce serait nier qu'il y ait pour moi bien et mal, et je ne me sens pas le droit, en conscience, de le faire. Or si je renonçais à me regarder comme libre je

devrais renoncer à me regarder comme responsable. Je suis donc dans la nécessité morale d'affirmer, avec ma responsabilité, ma liberté.

3° La Providence de Dieu peut faire l'objet d'une preuve théorique. Mais elle relèvera d'une croyance, si je l'admets parce que mon sens moral repousse la conception d'un Dieu qui m'ayant créé serait capable de me délaisser.

Par ces seuls exemples il appert déjà, pensons-nous, que, entre toutes les vérités, beaucoup, et singulièrement celles qui sont pour nous les plus vitales, relèvent d'une « Croyance ».

*
* *

De la nature même de la Croyance il suit que celle-ci n'existe jamais qu'*en vertu d'un acte libre*. Il tient en effet toujours à moi de désobéir à ma conscience, de renier mon idéal moral, et par conséquent de ne pas croire.

Par contre, lorsqu'une croyance fait défaut là où nous estimons justement qu'elle devrait exister (par ex. si quelqu'un ne *croit* pas à sa propre liberté), il serait imprudent d'inculper tout de suite la volonté, car il y a deux éventualités concevables : il se peut qu'il ait été passé outre à la voix de la conscience, et dans ce cas la volonté en effet a dû intervenir ; mais il se peut aussi que la conscience n'ait point parlé, et dans ce cas l' « incroyance », n'étant pas l'équivalent d'un refus de croire, n'est pas, du moins directement, un fait de volonté.

*
* *

Lorsqu'il est question de Science, c'est de l'*énoncé* auquel j'adhère qu'il s'agit; et cet énoncé se manifeste comme *vrai*. Mais quand il est question de Croyance, c'est de l'*affirmation de l'énoncé* qu'il s'agit; et cette affirmation se manifeste comme *bonne*. — Croire, c'est accepter d'affirmer ce qu'il paraît moralement bon (c'est-à-dire obligatoire) d'affirmer. Un tel acte est-il raisonnable? Il l'est évidemment ; il l'est même à ce point, qu'on est fondé à ne pas chercher plus loin de quoi le justifier ; l'esprit est satisfait ; car, après qu'on a demandé : « Pourquoi voulez-vous affirmer ceci ou cela? » — et qu'on a reçu la réponse : « Parce que je vois

qu'il est bon de l'affirmer », il n'y a plus lieu de s'enquérir : « Pourquoi voulez-vous faire ce que vous voyez bon de faire ? » La réponse serait nécessairement : « Parce que je vois qu'il est bon de vouloir faire ce que je vois bon de faire » et ainsi indéfiniment. On est donc arrivé au terme

Il n'y a pas lieu de demander non plus : « D'où savez-vous que le fait pour un énoncé d'être obligatoirement affirmable est lié au fait d'être vrai ? » Car la réponse à cette question serait encore et toujours : « L'affirmation de cette liaison est pour moi obligatoire. » En d'autres termes : « Je ne puis croire que le Devoir me trompe, et c'est le Devoir qui me défend de le croire. » Nous sommes bien au bout.

Quant à demander : « *D'où* savez-vous qu'il est bon d'affirmer ceci ou cela? » on le peut ; la question est légitime, mais elle n'a rien à voir avec la justification, la légitimation de la croyance, car on répondra : « Peu importe d'où je le sais, et comment j'arrive à le voir, pourvu que je le voie. » Ce qui fait la légitimité de la croyance, ce qui la fonde, c'est le fait d'avoir vu qu'il est bon d'admettre ceci ou cela, non pas d'être arrivé à le voir en vertu de tel ou tel processus. Cette dernière distinction entre la légitimité de la Croyance et la capacité auto-explicative de la Croyance est capitale. Elle a des conséquences considérables en théologie, lorsqu'il s'agit de la Foi.

*
* *

La Croyance, avons-nous dit, est justifiée par les exigences de la conscience. A qui veut être bon, cela suffit. Mais à qui veut être philosophe, cela ne suffit pas [1].

Il reste à justifier, si possible, la conscience elle-même. Mais puisque nous venons d'attribuer à la conscience le droit d'engendrer des certitudes, c'est-à-dire une prérogative de la Raison, nous sommes, — sous peine d'avoir à trouver de la rationalité à l'irrationnel, — condamnés à démontrer l'identité foncière de la conscience et de la raison. Si cette

1. Vouloir être philosophe ne dispense pas de vouloir être bon. Le philosophe va plus loin que l'honnête homme : cela implique qu'il doit commencer par aller aussi loin.

démonstration est fournie, nous sommes quittes, car le Conscience vaudra autant que la Raison, la Croyance autant que la Science, — ce qui nous suffit.

Or ce n'est pas là une démonstration difficile. La Conscience et la Raison s'exercent de manière identique, elles ont le même acte essentiel, qui est de juger, c'est-à-dire d'attribuer l'être à quelque chose. Quand la raison déclare que deux et deux font quatre, que l'univers est étendu, ou simplement qu'il pleut, elle énonce que quelque chose existe; mais quand la conscience proclame un précepte ce qui est sa fonction propre) que fait-elle, sinon formuler, elle aussi, que quelque chose (une obligation) existe? Ainsi la Conscience n'est que la Raison appliquée à la moralité, la Raison dans son usage pratique[1].

D'ailleurs, le parallélisme entre la Raison Théorique et la Raison Pratique se poursuit jusque dans le détail. L'une comme l'autre est quelque chose d'absolu, qui se pose soi-même et ne saurait non plus ne se poser pas qu'être posée par un autre. Le moyen pour la Raison de ne pas s'affirmer? Elle s'affirmerait encore, dans l'acte même de se nier. — Et quant à la Conscience, peut-on supposer qu'elle puisse ne faire pas un devoir de tenir qu'il faut obéir au Devoir?

Quand une chose apparaît *vraie*, il apparaît du même coup qu'il est vrai qu'elle est vraie, et ainsi indéfiniment. Les doutes sont dévorés à mesure qu'ils se montrent. C'est la gloire de la raison, c'est sa sécurité, qu'autour d'elle toute évidence soit close comme un cercle parfait. — Mais semblablement, quand une chose apparaît *obligatoire* il apparaît obligatoire d'admettre qu'elle est obligatoire, et ainsi de suite. Chaque fois que la volonté s'évade, l'obligation la

1. Cette remarque suffit à établir une différence radicale entre notre conception et celle de Kant. Pour ce philosophe, la Raison Pratique et la Raison Théorique sont vraiment deux. Le domaine de l'une est *au delà* du domaine de l'autre; la Conscience dépasse la Raison. — Aussi la Raison Pratique n'impose-t-elle pas, ne peut-elle imposer de *tenir pour vrai* ce qu'elle impose d'affirmer. Selon Kant, par ex., *nous ne pouvons nous empêcher de croire* que Dieu récompense la vertu et devons agir *comme si* en effet il la récompensait; mais qu'il la récompense réellement, c'est ce que nous ne pouvons savoir (cf. Kant, Critique de la Raison Pratique. Traduction Picavet, p. 229-257 et sq; p. 261).

rattrape. La Raison pratique est un absolu comme la Raison spéculative ; celle-là ne fait qu'un avec celle-ci, et la Croyance, pour n'être pas la Science, n'en est pas moins foncièrement rationnelle [1].

1. Pour mettre une dernière fois en lumière la nature toute spéciale, le ressort et la suffisance *sui generis* de la Croyance, entendue comme nous l'avons fait, il n'est rien tel peut-être que d'énoncer comment réagirait l'âme « croyante » dans l'hypothèse — *d'ailleurs défendue* — où les faits par impossible lui donneraient un démenti : Si, à mon lit de mort, il m'était manifesté avec une évidence parfaite que je me suis trompé, qu'il n'y a pas de survie, que même il n'y a pas de Dieu, je ne regretterais pas de l'avoir cru ; je penserais que je me suis honoré en le croyant, que si l'univers est quelque chose d'idiot et de méprisable, c'est tant pis pour lui, que le tort n'est pas en moi, d'avoir pensé que Dieu est, mais en Dieu, de n'être pas.

De la Logique de l'action d'après M. Maurice Blondel.

On accorde volontiers qu'il y a une certaine relation ou solidarité entre ce que nous faisons et ce que nous sommes. Bien plus, on n'a pas de peine, semble-t-il, à comprendre et même à admettre qu'une véritable filiation relie entre eux les divers moments de notre vie morale. Pourvu qu'on réserve le jeu de la liberté, le sens populaire comme l'esprit philosophique ne sont pas réfractaires à concevoir qu'il existe entre nos actes une espèce particulière d'*implication*, analogue à celle des concepts. Au contraire. Seulement, le présent, toujours ouvert à d'imprévisibles influences, ne contiendrait jamais complètement l'avenir, même prochain : la déduction qu'opère la vie ne suivrait pas une ligne droite. Il y aurait pourtant déduction, c'est-à-dire qu'il y aurait *Logique*.

Est-ce bien vrai? — La question vaut qu'on l'examine. C'est à quoi M. Maurice Blondel a consacré, il y a quelques années, une brève étude. On y retrouve, sous la forme singulièrement dense et toujours inventée qui est propre à ce philosophe, la même richesse d'idées neuves, la même chaleur de pensée, que les bons entendeurs, depuis longtemps, admirent aux pages de l'*Action*. Les lignes qui suivent n'ont d'autre dessein que d'en fournir un aperçu [1].

*
* *

M. Blondel examine successivement : pourquoi il semble qu'on ne puisse pas parler d'une logique de la vie morale; — comment cependant il en faut parler; — quels seraient la nature et le principe spécifique de cette logique.

I

Logique et morale semblent s'exclure :

a) La logique, en effet, règle des relations idéales : elle n'a

1. *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale,* Bibliothèque du 1er Congrès international de philosophie, vol. 2, Paris, 1900. — Nous reproduisons ici, sur le désir qui nous en a été formulé, quelques pages parues autrefois dans un numéro épuisé de la *Revue de Philosophie.*

rien à voir avec les contingences de l'existence, elle a affaire avec de l'éternel; au contraire, ce qui est l'objet de la morale, sa matière, ce sont des actes très concrets, que contribuent à définir mille circonstances accidentelles. Et ainsi le même acte ne saurait, sous l'aspect sous lequel il relève de la morale, ressortir aussi à la logique.

b Pour la logique, « ce qui n'a pas droit à l'existence n'est jamais ». Car cette formule revient à celle-ci : « La contradictoire n'est jamais ». C'est le sens du principe de contradiction. Pour la morale, il faut que « ce qui n'a pas droit à l'existence puisse être » ; autrement nos actes ne seraient pas absolument qualifiés, c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas de morale.

c) La logique exige un lien de nécessité; la morale, l'intervention de la liberté.

II

Comment sortir de ces embarras?

Posons d'abord qu'on en peut, qu'on en doit pouvoir sortir. La question, en effet, n'est pas tant de savoir s'il y a une *Logique de la vie*, ce qui, vu en gros, est incontestable, que de déterminer l'*espèce* de cette logique. Dès lors il faut bien, si difficile que soit ce problème, qu'il ait une solution; le conflit résolu en fait doit pouvoir l'être devant la réflexion.

Nous sommes ainsi amenés à reviser les principes mêmes dont nous sommes partis pour formuler tantôt les oppositions : l'antinomie ne viendrait-elle pas de ce que, acceptant trop bonnement les conceptions courantes et utilitaires, nous nous sommes mépris sur le véritable sens et la portée de la logique?

M. Blondel montre que c'est en effet dans cette voie qu'est le principe de la solution. Étudiant la genèse des notions logiques, il arrive par le fait même, et en conséquence, à en déterminer avec précision le rôle. Or, ce rôle, loin de s'opposer à l'institution d'une morale, se trouve, au contraire, y acheminer.

Voyons ceci plus en détail :

a) Les notions logiques d'altérité, de contrariété, d'opposition, de contradictoire, ne sont ni purement *a posteriori*, comme

si l'intelligence les extrayait des faits, ni totalement *a priori*, comme si l'intelligence les imposait aux faits.

En réalité, ces notions viennent de notre activité exercée. C'est parce que nous avons des tendances originelles, parce que nous avons des goûts, des désirs et des volontés, que nous acquérons l'idée que les choses auraient pu être autres, c'est-à-dire plus adaptées à nos besoins, moins rebelles à notre effort. C'est par la même voie que nous arrivons à l'idée de contrariété : les contraires ne sont pas tels d'abord en vertu d'une abstraction intellectuelle, mais en vertu d'une différenciation qualitative qui les oppose entre eux suivant qu'ils s'accordent ou non avec nos tendances. Et ces idées mêmes ne sauraient être pleinement conscientes sans l'idée de contradictoire : celle-ci est suscitée par le sentiment de l'irréparabilité du passé. Or ce sentiment n'est intelligible, si on le creuse, qu'en fonction d'un autre sentiment : celui d'une exigence et finalement d'une destinée à accomplir. Pour arriver, en effet, à regretter mon action et à souhaiter la réparer (d'où naîtra l'idée de contradictoire : « il est impossible que ce qui a été n'ait pas été »), il faut que j'aie conscience de ma liberté : et je n'ai conscience de ma liberté que si j'ai conscience d'un conflit entre une tendance et, plus ou moins confusément perçu, un devoir. Ainsi ma destinée morale commande en réalité toute mon éducation logique; c'est à son attraction qu'il faut attribuer la montée à la conscience de notions qu'un intérêt spéculatif détourne à son usage, quoique leur origine même, en déterminant leur finalité, proteste contre cet accaparement illicite[1].

b) La spéculation, en effet, accapare véritablement ces notions, issues de la vie, elle les isole dans un monde abstrait, hermétiquement clos, et sans plus se soucier de leur histoire ou de leur destination, cherche à les développer pour elles-mêmes, en serre, et comme des fleurs de luxe. On déduit rigoureusement

1. Des considérations analogues pourraient être faites au sujet de l'origine psychologique de plusieurs autres notions, telles que celles de passé et de futur. Un homme qui n'aurait aucune espèce d'ambition ou de désir, dont toute la vie se laisserait couler, au fil de l'heure, dans la satisfaction du moment présent, n'arriverait sans doute jamais à l'idée de *futur;* cette notion resterait dans son âme à l'état de puissance. Un tel être est d'ailleurs impossible : ce ne serait plus un homme.

les règles idéales du syllogisme en soi, on fait la logique de l'esprit pur, on constitue une science qui a l'air de se suffire, et dont, au reste (si l'on excepte les spécialistes que pousse une curiosité artificielle), l'homme simplement homme se désintéresse.

Ce faisant, on dénature le vrai sens du principe de contradiction : celui-ci, en effet, à considérer sa genèse, tendait tout entier à établir que ce que nous aurions pu faire, nous ne l'avons pas fait, ce que nous aurions pu incorporer à notre être moral, lequel est une intégration de nos actes, nous l'en avons à jamais exclu (στέρησις), en sorte cependant que cela même dont nous nous sommes privés sert à penser distinctement ce que nous avons fait (dans la mesure où la conscience n'est possible qu'en vertu d'une discrimination), à qualifier notre acte et partant notre être moral lui-même.

Au lieu de cela, qu'avons-nous? — Faisons abstraction des complexités du réel, des solidarités organiques qui lient nos pensées et nos actes; le principe de contradiction prend cette forme abstraite : la même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être. C'est donc pour toute chose une question de oui ou de non. C'est d'une simplicité parfaite. Au point de vue de la στέρησις qui ne supprime pas ce qu'elle exclut, on a substitué celui de l'ἀντίφασις pour laquelle ce qui est exclu n'existe pas.

c) Il serait étrange pourtant que cette inversion dans les perspectives, naturelle comme elle est, ne soit qu'un jeu décevant : cette dénaturation spontanée doit répondre à une finalité profonde. La croyance que nous avons à un ordre, à une providence, nous amène à penser que cette logique formelle, dont nous avons dû médire, doit tout de même avoir un rôle et une utilité.

Il en est bien en effet ainsi.

La logique de l'ἀντίφασις est à la fois : *a*) obstacle utile, *b*) épreuve salutaire, *c*) tremplin nécessaire, pour le développement de la vie morale.

Obstacle, parce que cette logique s'interpose comme un prisme, entre le réel et nous; obstacle utile, parce que par la simplification même qu'elle introduit dans les données, elle est le

moyen rapide et économique dont se sert la nature pour achever l'éveil de la conscience psychologique.

Épreuve, précisément parce que, constituant un milieu grossissant, elle nous est une mise en demeure de corriger les apparences ; épreuve salutaire, parce qu'elle ne nous fait corriger les apparences que pour nous rapprocher de la réalité : c'est ainsi qu'après nous avoir représenté la moindre de nos options comme s'il s'y agissait d'une question de oui ou de non, c'est-à-dire comme une option définitive ou absolue, elle nous amène, quand nous en avons une fois découvert la vraie portée, *à concevoir l'option réellement définitive et absolue que toutes les autres symbolisaient en quelque sorte par avance.* Si en effet, actuellement, en face des alternatives qui s'ouvrent devant ma liberté, rien n'est exclu par moi qui ne serve à me définir et qui en ce sens ne soit intégré, il faut dire pourtant que l'organisation croissante des κτήσεις et des στερήσεις aboutit à constituer un état définitif et comme une réponse par oui ou par non à un problème d'ensemble. Ce problème est exactement celui de ma destinée.

Celle-ci impose à mon activité une orientation déterminée qui est celle que je dois suivre pour arriver à être ce que je dois être : tant que mon développement n'est pas arrêté, les déviations à droite ou à gauche ne constituent pas un égarement définitif, quoique jamais, après un acte, je ne sois comme j'étais avant; mais au moment où mon développement est suspendu et mon état fixé, tous les gauchissements s'intègrent... Le rapport final à ma destinée se trouve objectivement calculé, et la série de mes actes dit à cette destinée un oui ou un non.

Enfin, notre logique formelle et absolutiste est un tremplin nécessaire pour la vie morale : en effet, par la transposition même qu'elle introduit, elle fait paraître tout choix comme une alternative décisive, met en jeu le sens de la responsabilité, et *en rendant immanente en quelque sorte, par une espèce d'anticipation, l'option suprême, à chacune de nos options*, elle fait que bien véritablement nous nous posons, même sans y réfléchir, le problème moral dans son ensemble. La solution définitive, finale, ne sera donc pas une solution donnée en l'ignorance du problème. Ainsi en un sens, c'est sur la logique que nous avons passé pour aboutir à la moralité.

III

Si les analyses précédentes sont exactes, si « la source originelle et la lumière initiale » de toutes les déterminations logiques, « résident dans l'*acte humain* », dans la décision volontaire par laquelle nous choisissons entre les deux termes d'une option et par le fait modifions corrélativement notre être moral, c'est à ce point de vue concret qu'il faut se placer, si l'on veut passer d'un point de vue artificiel à celui de la réalité vivante. La logique est alors la science du déterminisme qui enveloppe tous les emplois possibles de notre activité, même libre, en exprime la liaison, en calcule le rapport à notre fin... Son objet, c'est la loi immanente à la vie même, que le jugement final, celui qui prononcera sur notre sort, ne fera que formuler.

Nous avons parlé de science ; il nous faut donc parler de lois. Non pas qu'il puisse s'agir d'imposer des normes aux déductions de la vie, comme s'imposent des règles aux déductions de la pensée. Il y avait à dire comment on raisonne juste, parce qu'il est possible de raisonner mal, c'est-à-dire de déraisonner. Mais la Logique morale doit tout intégrer, même ce que la Morale condamne, et non seulement les actions mais les abstentions mêmes. Dès lors formuler ses lois, ce sera simplement exprimer, en propositions abstraites, ce qui constitue ou ce qui explique son processus.

M. Blondel en propose quelques spécimens :

1° *Loi de l'alogisme initial et du polylogisme spontané.*

Cette loi signifie que, au début, l'homme au point de vue moral est comme amorphe : sa sensibilité et sa raison peuvent prendre toutes les formes ; toutes les tendances sont en lui ; c'est le chaos (alogisme) ; mais ce chaos tend à un ordre (logique), sans que cet ordre soit prédéterminé ou doive être unique (polylogisme). A mesure en effet que l'homme agit, certaines tendances se modifient en lui, d'autres sont paralysées... L'équilibre, un équilibre très singulier, tend à se produire, mais qui n'est jamais, tant qu'on vit, définitif.

2° *Loi de la solidarité des forces discordantes.*

La cristallisation se fait grâce à chacun de nos actes ; de

sorte qu'à constituer notre être moral concourent aussi bien la tendance réfrénée que la tendance assouvie. D'où il suit que la logique de la vie (celle dont la vie exécute les lois) au lieu de se diriger là où semblait tendre l'action décidée et voulue, s'oriente, pourrait-on dire, « suivant la diagonale du parallélogramme de toutes les forces concurrentes et solidaires ». De là vient, que, psychologiquement, nous aboutissons là où nous n'avions pas exactement prévu que nous irions, et que l'action est instructive, ajoute quelque chose, pour la connaissance même, à l'idée et à la volonté de l'action.

3° *Loi des compensations.*

De la loi précédente, s'en déduit une autre : si nous voulons que notre vie aboutisse ici où là, il faut tenir compte de tout ce qui détermine l'orientation de la diagonale. Il n'y a donc pas, il ne peut y avoir de *casuistique universelle.* Chacun doit se persuader qu'il a à se diriger : la vie morale est un problème personnel. — Autre conséquence : nous pouvons concourir au bien par tout le mal qui est en nous.

4° *Loi du critère.*

Tout est toujours employé. La logique de la vie implique intégration complète : seulement, il y a une *ordonnance virtuelle et requise*, celle qui répond à l'idée essentielle de mon être, à ce que je dois être. Cette ordonnance sert à juger de la valeur positive ou négative des κτήσεις et des στερήσεις qui sont le résultat de chaque acte. La vérité morale, c'est l'équation de la vie avec elle-même : il y a vérité, quand l'homme est ce qu'il doit être.

5° *Loi de la réintégration finale ou de la perte totale.*

Cette loi s'entend de soi et se déduit des précédentes.

*
* *

De cette brève analyse quelques idées doivent se dégager, sur lesquelles il nous plaît, pour finir, d'attirer l'attention :

1° Idée que la logique et la morale, le monde des concepts et celui des tendances, ne sont pas radicalement séparés.

2° Idée que s'il est absurde de prétendre voir dans les principes de l'entendement une création de l'activité morale, il faut pourtant reconnaître qu'ils n'*apparaissent* devant la réflexion que grâce au réactif de nos appétits.

3° Idée que, réciproquement, c'est grâce à la rigueur abstraite et à l'universalité des formes de la logique, que l'Absolu peut devenir enjeu, pour chacun de nous, dans les options, même partielles, de la vie morale.

4° Idée qu'à côté de l'ordre géométrique, facile à concevoir, facile à déranger, il existe, embrassant l'univers de la vie morale, un ordre toujours en devenir que rien ne déconcerte, pas même l'arbitraire du vouloir, lequel ne fait jamais qu'en amener à l'acte une des virtualités.

5° Idée que l'histoire concrète d'une vie enferme déjà en elle-même (dans l'équilibre singulier qui résulte de tous ses moments), instantanément calculable et même objectivement calculé, l'énoncé du jugement qui la justifie ou qui la condamne.

6° Idée enfin qu'il est possible d'éclairer de plus en plus le processus même en vertu duquel nos actes les plus divers s'organisent entre eux en nous, et par lequel, dans la vie en apparence la plus capricieuse, s'introduisent automatiquement de la suite, de l'ordre et de l'intelligibilité.

TABLE DES MATIÈRES

Le Gerant : Gabriel BEAUCHESNE.

Typographie Firmin-Didot et C[ie]. — Mesnil (Eure). — 1926.